اشتهاء العرب

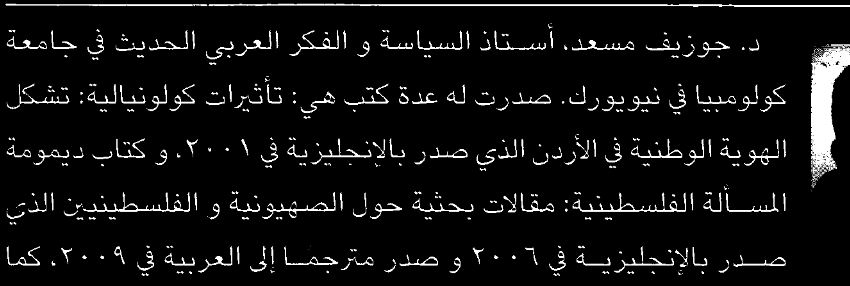
جوزيف مسعد

«هذا كتاب استثنائي، ففي حين أنه تاريخٌ فكري مبهر، فإنه أيضاً تحليل بارع لأحد تجليات الإمبريالية الثقافية. ثمة العديد من الدراسات المميزة عن التصورات الغربيـة للعرب و المسلمين، و لكن ليس ثمة دراسـة واحـدة مماثلة لكيفية رد العرب و المسلمين على هذه التصورات. يصف مسعد بمعرفة هائلة و ذهن حاد عملية استدخال المثقفين العرب، القوميين منهم و الإسلاميين، منذ القرن التاسع عشر المفاهيم الأوروبية عن ماهية الإنسان. و ما يكشفه من القلق الذي يساورهم لإعادة توجيه الشهوات الجنسية و الحضارية (و الإثنان مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً في الخيال الأوروبي) لهو مذهل للغاية»

الأستاذ طلال أسد، جامعة مدينة نيويورك

«مشروع يثير كل الإعجاب، يشق طرقاً جديدة و غير مكتشفة بعد، و يمكن قراءته ككتاب مكمل لـ استشراق إدوارد سعيد و لأعمال فوكو عن الجنسانية. فهو بالفعل رحلة فكرية جريئة. و يعد مساهمة مبدعة و خلاقة في عدة حقول علمية».

الدكتورة سامية محرز،
مقتبس عن عرضها للكتاب في مجلة الدراسات النوعية



د. جوزيف مسعد، أستاذ السياسة و الفكر العربي الحديث في جامعة كولومبيا في نيويورك. صدرت له عدة كتب هي: تأثيرات كولونيالية: تشكل الهوية الوطنية في الأردن الذي صدر بالإنجليزية في ٢٠٠١، و كتاب ديمومة المسألة الفلسطينية: مقالات بحثية حول الصهيونية و الفلسطينيين الذي صدر بالإنجليزية في ٢٠٠٦ و صدر مترجماً إلى العربية في ٢٠٠٩، كما ترجم قسم منه إلى الفرنسية و نشر في باريس. و كتاب اشتهاء العرب الذي صدر بالإنجليزية عن دار جامعة شيكاغو في ٢٠٠٧. و يكتب د. مسعد أعمدة صحفية في عدة صحف منها صحيفة الأهرام ويكلي، و صحيفة الأخبار اللبنانية و في موقع الجزيرة الإنجليزي.



اشتهاء العرب

Desiring Arabs
By Joseph Massad
Licensed by The University of
Chicago press, Illinois, U.S.A.

لوحة الغلاف للرسام المصري محمود سعيد وهي رسم بورتريه لصديقه جورج خوري، ١٩٢١. واللوحة من ضمن مجموعة مقتنيات متحف محمود سعيد بالإسكندرية، وزارة الثقافة، قسم الفنون الجميلة، جمهورية مصر العربية.

اشتهاء العرب

د. جوزيف مسعد

ترجمة: إيهاب عبد الحميد

مراجعة لغوية وتحقيق: محمد عبدالكريم أيوب

الطبعـة العربية الأولى ٢٠١٣

تصنيف الكتاب: تاريخ/ علوم إنسانية




٨ شـارع سـيبويه المصـري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
www.shorouk.com

رقـم الإيداع ١٦٥٨٧/ ٢٠١٢
ISBN 978-977-09-3158-5

جوزيف مسعد

اشتهاء العرب



ترجمة

إيهاب عبد الحميد

مراجعة لغوية وتحقيق

محمّد عبد الكريم أيوب

ترجمة لكتاب

Desiring Arabs

By:

JOSEPH A. MASSAD

دار الشروق

إهـــداء

إلى ذكرى ماجدة النويهي وإدوارد سعيد

المحتويات

مقدمة المؤلف للقارئ العربي

لقد صدر كتاب «اشتهاء العرب» في صيف ٢٠٠٧ باللغة الإنجليزية، ومنذ ذلك الوقت وأنا أتطلع إلى صدوره باللغة العربية. فعلى الرغم من أن قراري بكتابة الكتاب كان ردًا على نقاشات أكاديمية ونشاطاتِ منظمات غربية غير حكومية حول ما أتفق على تسميته فيما بينهم بـ«الجنسانيّة العربية»، إلا أن ولوج هذا الخطاب عن الجنسانيّة في السجالات العربية الفكرية والصحفية، ناهيك عن المنظماتية (والأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالإبستمولوجيا الإمبريالية) في العقد الأخير عبر البلاد العربية قد زاد من حماستي لإنجاز الكتاب. وكما سيلحظ القارئ العربي، فالكتاب بخلاف الكتب والمقالات الغربية التي تتناول هذه المواضيع، ينأى بنفسه عن تزويد القرّاء الغربيين بأي معلومات أنثروبولوجية أو إثنوغرافية عن طبيعة العلاقات الجنسية بين العرب (ناهيك عن «جنسانيّة» العرب المزعومة)، بل يقدم قراءة لأكثر من قرن ونصف القرن من السجال الفكري العربي الذي سعى لتصوير وتقويم الشهوة عند العرب في العصور الماضية وفي العصر الحديث، لا عن العلاقات الجنسية ولا عن الجنسانيّة القائمة بالفعل عند عرب الماضي أو الحاضر. فالكتاب إذ يسائل بقوة طبيعة المعرفة والإبستمولوجيا الأنثروبولوجية ومناهجها الكولونيالية، فإنه يرفض بشدة إخضاع موضوع الشهوة عند العرب لمعطياتها. بل يقدم تاريخا فكريّا للسجال العربي حول تاريخ العرب وكيف تحوّل إلى تاريخ «حضاري» وتاريخ «ثقافي» وكيف أصبحت شهوات العرب الجنسية مركزية لطبيعتهم «الحضارية» و«الثقافية»، وهنا تكمن أهمية الحجة التي يطرحها الكتاب، حيث يتحرى الكشف عن الكيفية التي استحوذت وهيمنت من خلالها

الإبستمولوجيا والمناهج الاستشراقية على الفكر العربي في أغلبيته منذ القرن التاسع عشر، وكيف لعب الاستشراق دورا رئيسا في إنتاج الحداثة الفكرية العربية. فالكتاب إذن ليس تاريخا اجتماعيًا للعرب وهو، بالتأكيد، ليس تاريخا لجنسانيّتهم. فالحجج التي يطرحها الكتاب إنما تصر على أن مفهوم «الجنسانيّة» بحد ذاته هو مفهوم ثقافي غربي وليس مفهوما «عالميا»، أي أن الحجة لا تقوم على أن «جنسانيّة» الغربيين تختلف عن «جنسانيّة» العرب والشعوب الأخرى، بل على الإصرار بأن «الجنسانيّة» بحد ذاتها هي مفهوم غربي كولونيالي ثقافي ومؤسساتي لا يمكن تعميمه خارج الغرب ولا اعتباره سمة إنسانية كما يدعي الكثير من مروِّجيه.

ولا يسعني وأنا أقدم اشتهاء العرب للقارئ العربي إلا أن أتقدم بالشكر للسيد أيمن الصياد الذي اهتم بالمشروع وقدمه لدار الشروق مقترحا عليهم ترجمته. كما أشكر المترجم السيد إيهاب عبد الحميد للجهد الذي بذله في الترجمة، ولسعة صدره وترحيبه بتدخلي الدائم في كل صفحة من الكتاب وفي مختلف مراحل الترجمة. كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأخ والصديق محمّد عبد الكريم أيوب، الذي تطوع مشكورا لتحقيق لغة الكتاب وبذل في سبيل ذلك جهدا مضنيا وصولا إلى ما صار إليه، وإلى الصديق العزيز حسن أبو هنية الذي تطوع لمراجعة النصّ مرة أخيرة قبل الطبع، وإلى مساعدتي روان حديد التي جمعت الأصول العربية للاقتباسات وزودتها للمترجم. فأرجو أن يتقبلوا شكري وامتناني لهم جميعا.

لقد قمت بمراجعة ترجمة النصّ بحميمية كبيرة لاهتمامي بأن يخرج النصّ العربي على صورة أقرب ما تكون للأصل الإنكليزي من حيث المعنى، لا سيما أن الكتاب يطرح عددا من الحجج السياسية والفلسفية الحساسة التي آمل أن تصل إلى القارئ العربي على أوضح صورة وأدق معنى.

وأخيرا، أرجو أن يحوز هذا الجهد المشترك بيني وبين المترجم والمحقق على رضا القرّاء العرب.

جوزيف مسعد

نيويورك، أيلول/ سبتمبر ٢٠١١

شكر وعرفان

كان من المفترض لهذا الكتاب أن يكون تاريخا فكريًا للعالم العربي الحديث بحيث يدور حول مسألة الثقافة والتراث والحداثة. وعندما شرعت بالتفكير فيه وقدمت بحثا مبدئيًا في هذا الموضوع إلى المؤتمر السنوي الذي تعقده رابطة دراسات الشرق الأوسط، لم أكن أتصور أن مسألة الشهوة سوف تصبح قضية جوهرية إلى هذا الحد في الكتاب. وهكذا، فسرعان ما اتخذ الكتاب مسارا مختلفا تماما.

والواقع أن مسألة الشهوة الجنسية لم تنشأ عندي عن اهتمام علمي مسبق بالموضوع بل عن شعور بالإحباط السياسي كان ينتابني كلما طالعت طبيعة الخطاب السياسي الغربي حول شهوات العرب الجنسية وتصويرها في صحف الغرب. فمنذ أن حططت رحالي في الولايات المتحدة طلبا للتعليم الجامعي في مطلع الثمانينيات، وأنا أجادل كثيرا من الغربيين وقليلا من العرب الذين كانوا يرددون «الخطاب» الخاص بالهويات الجنسية بوصفها ظواهر «عالمية»، ويبررون «حقهم» في الدفاع عن مثل هذه الهويات حيثما قُمِعَت. فكنت أختلف اختلافا شديدا معهم. وعندما اخترت طريق البحث العلمي أدركت أن هذه الهويات ليست سوى أثر من آثار ذلك «الخطاب» نفسه، فقررت ألا أنشر شيئا حول هذا الموضوع كي لا أسهم في تعقيد المشكلة بالحضّ على المزيد من ذلك «الخطاب» حوله. وحيث إن التحليل الذي كنت أردده والآراء السياسية التي أعتنقها لم يعبر عنها أحد من قبلي على الإطلاق، ولما كان نطاق «الخطاب» المشار إليه يتسع ويتمدد بلا هوادة، فقد أخذ كل من مرفت حاتم ونيفيل هود، وهما من أصدقائي الباحثين، يحثاني بكل قوة، منذ أوائل التسعينيات، لتوضيح

أفكاري كتابة. وهكذا، فإنني إذ أتصدى للكتابة في هذا الموضوع، رغم اعترافي مسبقا بأنه يحضُّ على المزيد من ذلك «الخطاب» في الحياة الجامعية في الغرب، إلا أني آمل على الأقل أن يتمكن إسهامي هذا من تقديم نقد ضروري ظل الكثيرون يعمون عنه، وأن يسهم على الأقل في تحويل موضوع «الخطاب» من الشهوة الجنسية إلى الكيفية التي يتم فيها الحضّ على «الخطاب» الخاص بالجنس، وكيف يتصل ذلك ببعض المفاهيم الأخرى مثل الحضارة والثقافة. وهكذا قبلت، خائفا وجلا وبعد تردد كبير، الدعوة الكريمة التي وجهتها لي في عام ١٩٩٩ إليزابيث بوفينيلي، التي كانت تعمل آنذاك بالتدريس في جامعة شيكاغو، لحضور مؤتمر كانت تتولى تنظيمه بعنوان «الكراهية: مواجهة الآخر»، وهو الذي كان من المقرر أن يعقد في فبراير/ شباط ٢٠٠٠. وقد هيأ ذلك المؤتمر لي فرصة كتابة وعرض مسودة أولى لما أصبح الفصل الثالث من هذا الكتاب. وسرعان ما نشرت المجلة العلمية «الثقافة العامة ***Public Culture***» أجزاء مطولة من ذلك البحث. وفي ضوء ذلك، شرعت تدريجيّا في التفكير في التاريخ الفكري الحديث لتصوير الشهوات الجنسية عند العرب. وبينما كانت تتوافر دراسات متفرقة حول الصور التي رسمها الغربيون والمستشرقون لها، إلا أنه لم يتوافر شيء قط عن تصوير العرب لها. وازداد وضوح المشروع في ذهني، فشرعت في كتابته. وأنا مدين حقا بالشكر لمرفت ونيفيل وبيث على صنيعهم الذي جعل لهذا الكتاب أن يرى النور.

بدأت بحوثي الجادة خلال عام الإجازة الدراسية ٢٠٠٢-٢٠٠٣ الذي قضيته في المملكة المتحدة، في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن. وأنا مدين للراحل إدوارد سعيد وكولن بَندي اللذين يسّرا التحاقي بتلك الكلية. كانت الكلية، مثلما كانت لندن، أفضل مكان يقيم فيه المرء بعيدا عن النعرة القومية المفرطة في أمريكا في أعقاب أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، وما سرى فيها من تكثيف الكراهية للعرب والمسلمين. وكنت أستمد العون من الطاقات الفكرية والسياسية لكثير من الملتحقين بتلك الكلية، وكانت من بينهم جماعة رائعة من طلبة مرحلة الليسانس ومرحلة الدراسات العليا مثل عوّاد جمعة، وخالد زيادة، وعفاف عدوان، وريم بطمة، وسامية بطمة، وعمر وريش، ووفاء قبّج، ونِك دينز، ولكم كنت

أستمتع بمناقشاتهم الممتازة وطعامهم الرائع. أما سارة ستيورات فكانت أشد رفقاء المكتب لطفا.

وأما في جامعة كولمبيا، فقد استمتعت بمناقشاتي مع الطلبة الذين كانوا يحضرون ثلاثة من سيميناراتي حول «التراث والحداثة»، و«سياسة الشهوة»، و«دراسة النوع الاجتماعي والجنسانيّة في العالم العربي»، وهم مؤنس الحجيري، وهالة الهوشان، وألكس (علي) ويك، ودينا رمضان، ونادر عثمان، ونادية غسوس، ولنا كمورية، وإليزابيث هولت، وزاكري ويلز، وكريم طرطوسية، وكلير بانيتا، وساندي شوي، وميغان باتريك، ولندا سيد، وجونغ مين سيو، وأما شكواهم من المادة الهائلة التي كان عليهم أن يقرءوها فلم تفت أبدا في عضدهم ولم تفتر حماسهم، بل كان التزامهم الجاد بالدراسة مما يملأني غبطة، فلهم مني عظيم الثناء.

وقد دُعيتُ لإلقاء محاضرات قائمة على هذا الكتاب في عدد من الجامعات. ولا يسعني إلا أن أعرب عن عظيم عرفاني وشكري لكل أولئك الذين أبدوا اهتمامهم بالكتاب حتى قبل أن يرى النور. فالشكر لإليزابيث بوفينيلي على دعوتها لي إلى جامعة شيكاغو حيث ألقيت المحاضرة الافتتاحية التي تتعلق بهذا الكتاب. كما أشكر تشاندان ريدي لدعوته لي إلى جامعة واشنطن في سياتل، ويوجين روغان على دعوته لي إلى كلية سانت أنطوني بجامعة أُكسفورد، وروبرت ينغ وراجسواري سونديراجان على دعوتهما لي إلى كلية وادام في أُكسفورد، وياسر سليمان على دعوته لي إلى جامعة إدنبرة، وونشين أويانغ على دعوتها لي إلى كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، وروبرت فيتاليس على دعوته لي إلى جامعة بنسيلفانيا، وسمير خلف ويوجين روغان على دعوتهما لي إلى الجامعة الأمريكية في بيروت، ووائل حلاق وميشيل هارتمان على دعوتهما لي إلى جامعة ماكجيل، ودانا سجدي على تنظيم تلك الدعوة، وآن ليش ومارتينا رايكر على دعوتهما لي إلى الجامعة الأمريكية في القاهرة، ومظهر الزعبي وخلدون سمّان على دعوتهما لي إلى كلية ماكالستر. وأود كذلك أن أعرب عن تقديري لمعهد الشرق الأوسط وقسم الشرق الأوسط واللغات والثقافات الآسيوية، والسينمارات الجامعية في جامعة كولمبيا للمساعدة التي تلقيتها

في نشر هذا الكتاب. وقد أفادت بعض الأفكار الواردة في هذا الكتاب من المناقشات في السيمنار العربي بجامعة كولمبيا. كما أشكر لزميلي جورج صليبا دعوته لي لإلقاء محاضرة في السيمنار.

كُتب هذا الكتاب في ثلاث مدن: لندن، وعمّان، ونيويورك. ففي لندن وجدت عونا لا غنى عنه فيما أبدته إصلاح جاد من صداقة ومودة ودعم، وقد كانت تقضي هي الأخرى عامين في تلك المدينة، ولست أدري ما كان يمكن أن يكون عليه حالي لولا ذلك. ولن أنسى تلك اللحظات ونحن نطهو طعام العشاء سويّة، إنها حقا من أعز ذكرياتي. وقد أمدتني أهداف سويف بما كنت في مسيس الحاجة إليه من دفء الصداقة والتضامن السياسي. وقد أضفت صحبة إصلاح وأهداف وطلبة كلية الدراسات الشرقية والإفريقية متعة كبرى على الإقامة في لندن.

وفي عمّان تلقيت ما لا يحصى من ألوان الدعم من والدتي وأخواتي، وكانت والدتي تشكو من أنني لم أكن أجد الوقت الكافي للحديث معها، ومن ثَمّ فقد كانت أسعد الناس عندما فرغت من الكتاب. وأما والدي الذي لا يميل إلى الأمور الأكاديمية فقد كان أيضا سعيدا وفخورا بأنني كدت أنتهي من كتاب آخر، لكنه لم يكتب له البقاء حتى يراه منشورا، إذ توفي بسرطان الرئة في فبراير/ شباط ٢٠٠٥، وعزائي الوحيد أنه عاش ليرى كتابي الأول منشورا، وقد كان يطلب مني دائما مزيدا من النسخ لإهدائها إلى أصدقائه. ولولا الالتزام الفكري والصداقة والمشورة الببليوغرافية التي قدمها محمّد أيوب وحسن أبو هنية، لتضاءل كثيرا ما وجدته في عمّان من جاذبية فكرية، إذ كانت محادثاتنا في مكتبة محمّد وأثناء شرب الشاي وتدخين النارجيلة (ولا تزال) من الطقوس التي تقيم الأود حقّا. وأما في نيويورك فإن الرفقة الودودة الرائعة لعليّ رازقي وسوزان سكوط-كير، وهي التي استمتعت بها بانتظام أثناء تناول أشهى الوجبات، هي التي جعلت العيش في المدينة محتملا، حتى في أحلك اللحظات، فإذا كتب عليهما أن يغادرا نيويورك يوما ما فلا بد أن يضمّاني إلى حقائب السفر!

لقد طلبت وتلقيت المشورة والعون من كثير من الزملاء الباحثين الذين كانوا يجيبون على استفساراتي بكرم بالغ. فقد تلقيت من أنطون شماس، وطلال أسد،

وفيليب خوري، وكارول باردنشتاين، وخالد فهمي، وأحمد دلال، وجميل دكور، ويسري نصر الله، وطيب الهبري، ومنى الغباشي اقتراحات ممتازة حول ما احتجت إلى الرجوع إليه من كتب ومقالات صحفية وغيرها من المواد. وقد فتحت لي فقرة كان يتذكرها ياسين نوراني من السيرة الذاتية لسلامة موسى صندوق باندورا السحري، ولم يكن يدري هو بهذا الصندوق. كما أمدني صديقي العزيز نور بركات بمعرفته الواسعة بالأفلام والثقافة الشعبية، والأدب. أما خالد الرويهب فقد أطلعني مشكورا على أجزاء من مخطوطه الممتاز عن الحقبة العثمانية، والذي لم يكن قد نشر بعد. وأبدى زميلي محسن الموسويّ كرما فائقا في الإجابة عن استفساراتي التي لم تتوقف، وكانت معرفته الموسوعية بالأدب العربي تعني أن إجاباته لي كانت حاضرة دوما. واستعنت بجاناكي بَخلي فيما كنت في مسيس الحاجة إلى معرفته عن شئون النشر. وكان كمال بلاطة وليلى فرهود موسوعتين بشريتين للفن الحديث، إذ أجابا عن جميع أسئلتي وأسديا لي خير المشورة فيما يتعلق باللوحات والرسومات الاستشراقية. كما كانت ماري موريل بالغة السخاء بوقتها ومعرفتها بأمور النشر، وسأظل إلى الأبد ممتنًا لها على العون والمساندة. ولا يسعني إلا أن أعرب عن شكري لهم فقد كانوا جميعا أمثلة تحتذى لروح الزمالة الحقة.

وكذلك فقد قرأ كثير من الأصدقاء والزملاء أجزاءً من مخطوط الكتاب وعلقوا عليها تعليقات ممتازة. وقد أبدت سامية محرز ونهى رضوان أقصى ما يتوقع من سعة صدر معي في الوقت الذي بلغ انشغالهما أقصاه، وكانت تعليقاتهما واقتراحاتهما، التي قدمتاها بروح الصداقة والود، سببا في تحسين هذا الكتاب إلى حد بعيد، فلهما مني جزيل الشكر. ولولا الدعم الذي قدمه لي رئيس القسم الذي أعمل فيه وهو صديقي حميد دباشي، على المستوى الشخصي ومستوى القسم معا، ولولا جهوده لغدت كتابة هذا الكتاب أشق وأعسر كثيرا. ولسوف أظل ممتنا لهم جميعا.

ولقد تناقشت من حين لآخر مع أسعد أبو خليل حول كثير من القضايا التي يثيرها هذا الكتاب، ومما يشهد على ما يتمتع به أسعد من روح سمح وذهن متفتح أن عدّل من آرائه في كثير من جوانب القضايا المطروحة، فهو من أولئك العلماء

الذين لا يضيق صدرهم عن تقبل النقد السياسي والعلمي (لا الشخصي)، فبالرغم من النقد اللاذع الذي يطال بعض أفكاره في الفصل الثالث، إلا أنه لم يتردد قط في دعمه لهذا الكتاب. إن أسعد واحد من أصدق الناس الذين قابلتهم التزاما بالمبادئ والتحلي بالشجاعة. وقد كانت نقاشاتنا الدائمة حول السياسة تغذو صداقتنا، مثلما يغذوها إخلاصه الراسخ، أما دعمه لي عندما استهدفتني القوى الخبيثة فقد كانت العامل الأساس في احتفاظي باتزاني، ولقد قرأ فصلين من فصول الكتاب وقدم لي اقتراحات ثمينة.

ولولا المحبة والدعم اللذان حظيت بهما من لدُن فايز سمارة ونيفيل هود ما كان لهذا الكتاب أن يكُتب على الإطلاق، فلقد تجاوز سخاء فايز وكرم ضيافته كل الحدود. ولقد كان ما قدمه من دعم موصول لجهودي الأكاديمية يجعل من المحال ألا أنهي كتابة هذا الكتاب. كان يقرأ وينصت إلى أجزاء كثيرة منه بحماسٍ وترقب ويقدم اقتراحات بالغة الأهمية. وسوف أظل أعتز بثقته واعتزازه اللذين كثيرا ما أعرب عنهما بنفسه. وأما نيفيل هود فأنعم به صديقا ورفيقا وزميلا. إذ قرأ المخطوط كله مرتين على الأقل (واستمع إلى أجزاء كثيرة منه هاتفيًا مرات لا تحصى) وقدم لي اقتراحات تنبئ عن بصيرة نافذة وناقدة. وكان عملنا، الذي يتداخل سياسيًا ونظريًا، من أسباب تمتين عُرى صداقتنا منذ أول أعوام دراستي العليا. وكان دعمه الودود الذي لا ينضب معينه في أحلك فترات حياتي سببا في تيسير تخطيها عليّ. لقد كانت المحبة التي شملني بها هو وفايز سببا في تجاوزي تلك العقبة وإتمام هذا الكتاب. ولسوف أظل مدينا لهما مدى العمر.

وأما أكثر من كنت أتمنى أن يقرأ هذا الكتاب، فصديقي وأستاذي إدوارد سعيد، وصديقتي الصدوق وزميلتي ماجدة النويهي، اللذان رحلا عن هذا العالم قبل اكتماله. لقد قرأت ماجدة فصلا واحدا وبعض أجزاء فصل آخر قبل وفاتها في عام ٢٠٠٢، ولم أتمكن منذ تلك اللحظة من تجاوز الشعور بفقدانها، فلكم افتقدت، أثناء الكتابة، ذهنها الوقاد الذي كان يشتمل على أعظم قدر من المعرفة بالأدب العربي، إلى جانب افتقادي التزامها النقدي، وهو الذي كان حريًا به دون شك أن يحسّن هذا الكتاب

أيما تحسين. ولطالما شعرت وأنا أكتبه أنها معي تتابع ما أكتبه كلمة بكلمة وجملة بجملة. والحق أن ألم فقدانها، الذي كان متوقعا بعد صراع طويل مع السرطان، مما لا أملك له ترياقا أبدا. فلم يكن يضاهي شجاعتها في مواجهة الحياة إلا شجاعتها في مواجهة الموت.

لم يكن إدوارد سعيد أستاذا وصديقا وزميلا وحسب، بل كان أيضا والدا بديلا لي. فعندما أصابني مرض حرج أقعدني في صيف عام ٢٠٠٢، كان قلقه عليّ لا يصدر إلا عن أب حان. وكان مما كثف من لقاءاتنا أنه عندما كنت في لندن، كان إدوارد يقضي شهرين في كيمبريدج. وقد تكررت زياراته تلك للندن حتى آخر العام الدراسي، كما كنت أذهب إلى نيويورك لإلقاء محاضرات في عدة مناسبات، وهو ما أتاح لنا فرصة التلاقي في كل شهر بعد مغادرته كيمبريدج. كنت أراه كل يوم تقريبا أثناء وجوده في لندن، كشأني عندما كنت أزور نيويورك، وكان ذلك آخر عام في حياة إدوارد، والعام الذي شهد أوثق علاقة بيني وبينه منذ أن قابلته قبل ذلك بثلاثة عشر عاما. والتقينا من جديد في لندن في مايو/ أيار ٢٠٠٣، ثم في بيروت في أواخر يونيو/ حزيران وأوائل يوليو/ تموز ٢٠٠٣ وكنا قد قررنا التلاقي في إشبيلية في أغسطس/ آب. ولكنني أثناء وجودي في مدريد في أغسطس/ آب لم أستطع إدراكه في إشبيلية، إذ كان المرض قد أشتد عليه ولم يكن واثقا أنه سوف يقوم بالرحلة حتى اللحظة الأخيرة. وبعدها غادر إشبيلية إلى البرتغال في آخر رحلة له خارج أمريكا.

قرأ إدوارد سعيد مسودات ثلاثة فصول من هذا الكتاب وقدم لي اقتراحات في غاية الأهمية. ولم أكن أدرك بوضوح آنذاك رأيه في المشروع، لكنني عندما عُدت إلى جامعة كولمبيا للمشاركة في المؤتمر الذي عُقد احتفالا بمرور خمسة وعشرين عاما على صدور كتابه **الاستشراق** في أبريل/ نيسان ٢٠٠٣، وجدته يسألني رأيي في نشر هذا الكتاب في السلسلة التي تصدرها دار نشر جامعة هارفارد وهي دار النشر التي يتعامل معها. لم أستطع تصديق هذا الثناء غير المتوقع. فأعددت على وجه السرعة اقتراحا وأرسلته إليه فأرسله بدوره إلى رئيس تحرير السلسلة المذكورة. ووافق مجلس إدارة دار النشر على إبرام عقد لنشر الكتاب بعد ذلك بعدة شهور، أي في

سبتمبر/ أيلول، وكان ذلك قبل وفاة إدوارد سعيد بأسبوعين. وكنت قد رجعت بعد انتهاء عام إجازتي الدراسية فوجدت إدوارد قد ازداد وهنا عمّا كان عليه في أوائل يوليو/ تموز في بيروت. وحادثني هاتفيًا من تليفونه الخلوي وهو عائد بالسيارة إلى منزله من جلسة علاج أخرى بالعلاج الكيماوي في المستشفى. وسألني «أيّ أخبار من هارفارد» وأجبته بأنني تلقيت خبر القبول قبل نصف ساعة وحسب، فسرّ سرورا بالغا، وأحسست أنا بالانتشاء.

لكنني أدركت، للأسف، أن رؤيتي للكتاب تختلف عن رؤية محرر دار النشر، قبل أن يبدأ العمل في إعداد الكتاب للطباعة بعدة أسابيع، فافترقنا. وقدمت المشروع إلى دغلاس ميتشل، في دار نشر جامعة شيكاغو، وكان حماسه للكتاب مصدر راحة لي وتجديد لحماسي أيضا. وكان من دواعي شرفي وحسن حظي أن أتاح لي فرصة العمل معه، فهو المثل الصادق لما ينبغي أن يكون عليه المحرر. إذ كان التزامه بالبحث العلمي، وروح المهنة، وما يبديه من احترام وحساسية للمؤلفين أمرا نادر المثال في دنيا النشر الأكاديمي التي أخذ الطابع التجاري يطغى على عملها باضطراد. ولسوف أظل ممتنًا لدعمه ما عشت.

لقد ظلت صورتا ماجدة وإدوارد أمامي طيلة عملية الكتابة. فلو قدر لهما البقاء لأثريا هذا الكتاب ثراء عظيما. ولا آمل سوى أن يكون ما صار إليه الكتاب مما يحوز رضاهما. ومن ثمّ فإنني أهدي اشتهاء العرب إلى ذكراهما.

مقــدمة

يقول روبرتو كالاسو في كتابه الكلاسيكي زواج قدمس من هارموني[١] إن «الأخلاق الكلاسيكية (في التقاليد الغربية) كانت قد نشأت إلى حد بعيد عن التأمل في طبيعة عشق الرجال للغلمان». أما اشتهاء العرب فيسعى لتبيان كيف أن كتابة التاريخ العربي في العصر الحديث والمعاصر، إنما نشأت إلى حد كبير لا عن رفض وإنكار عشق الرجال للغلمان فحسب، بل أيضا عن رفض وإنكار جميع الشهوات الجنسية التي رآها أولئك المؤرخون وحددوها كجزء من ماضي العرب، التي يدينها الحاضر الأوروبي، وإن انتصر لها أحيانا.

احتدمت منذ القرن التاسع عشر، وفي ظل الحملات السياسية والاقتصادية والعسكرية التي شنتها أوروبا الاستعمارية على ما أصبح يسمى بـ«العالم العربي»، معركة فكرية وعلمية، دارت رحاها حول مفهومين أوروبيين حديثين عرّفا الغزو الاستعماري، وهما «الثقافة» و«الحضارة»؛ وكيف ارتبط المفهومان بالمعنى الحديث للماضي العربي، وكيف يوضع الأخير في مقارنة مع الحاضر الأوروبي، وما الثقل الذي يتمتع به هذا الماضي العربي، الذي أُزيح عنه التراب، في الموازين الأوروبية الحديثة للحضارات والثقافات. لم تكن تلك المعركة منبتة الصلة عن المعارك السياسية والاقتصادية والعسكرية المحتدمة؛ بل على العكس من ذلك، كانت إلى حد بعيد جزءا لا يتجزأ منها. وبموجب المكانة المركزية التي احتلها الاستشراق في الحملة الاستعمارية، فقد طالت مزاعمه تعريف هوية الشعب الذي سيخضع

---

(١) Roberto Calasso, *The Marriage of Cadmus and Harmony*, translated from the Italian by Tim Parks (London: Vintage, 1994), 84.

للاحتلال، وكُنه ماضيه، ومضمون ثقافته، ومكانته في التراتبية الحضارية والثقافية والعرقية التي روَّج لها الفكر الاستعماري.

إلا أن تلك المزاعم لن تصمد طويلا دون معارضة، إذ سرعان ما سيلحق المفكرون والباحثون من شتى أصقاع «العالم العربي» المستعمَر (و«العالم العربي» هي تسمية استعمارية أيضا) بالمستشرقين في عمليات تنقيب تاريخية خاصة بهم. ولن تقتصر جهودهم الاستكشافية على التنقيب عن النصوص والرسائل البحثية القروسطية التي لن تلبث أن تشكل الأرشيف المعتمد للماضي العربي (الذي بات يسمى بـ«التراث») لدى المستشرقين الغربيين والكتاب العرب على حد سواء، بل ستتجاوزها إلى النبش في منهج التنقيب الاستشراقي ذاته.

لقد قام الباحث الأدبي البريطاني رايموند ويليامز بالتنقيب عن أصول المصطلح الإنجليزي الحديث «ثقافة» culture، مؤكدا ظهوره خلال القرن الثامن عشر، وانتشاره وتداوله منذ بواكير القرن التاسع عشر، حاملا معنى مختلفا عن معناه القديم المتعلق بزراعة النباتات، وعن المعنى الأحدث له، وهو تنشئة الأطفال، إلى معانٍ تعرّف الطبقة والتعليم، وأشكال معينة من المعرفة. وتكمن أهمية اشتغال ويليامز على «الثقافة» في تأريخه لنشوء المصطلح كـ تصنيف يدرس الباحثون الحداثيون من خلاله «شعبا» من الشعوب، وكلمة «شعب» بدورها اختراع حديث أيضا، كما أن ظهورها كـ موضوع تدرسه علوم الأنثروبولوجيا وعلوم الحفريات الأثرية الإمبريالية حديث كذلك، حيث تشير الثقافة في هذه العلوم إلى منتج مادي، وإلى تأريخ إمبريالي، وباتت تشير مؤخرا إلى دراسات ثقافية، يدل فيها المصطلح على نظم إنتاج رمزية ودلالية. ومع ذلك، يرى ويليامز ضرورة أن يربط الباحثون بين هاتين الفكرتين عن الثقافة بدلا من التعامل معهما كنقيضين.(٢) وإذا أردنا أن نكون أقل تجريدا، فيمكننا القول إن صلات القربى، والمؤسسات الدينية، وطقوس الزواج والطلاق، ومراسم الدفن، وبعض صور القومية، والقوانين والقواعد، وأشكال التنظيم الاجتماعي

(٢) رايموند ويليامز، كلمات مفتاحية، قاموس مصطلحات الثقافة والمجتمع:
Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, rev. ed. (New York: Oxford University Press, 1983), 87- 93. See also Raymond Williams, *Culture and Society, 1780- 1950* (New York: Columbia University Press, 1983), introduction, xiii- xx.

والاقتصادي، وأساليب المشاركة السياسية والقواعد المنظِّمة للحكم، لا يمكن أن تُدرس بمعزل عن النظام الاجتماعي الاقتصادي الشامل، الذي يحيط بها جميعا، بقدر ما تستحيل دراسة الشعر والأغاني والموسيقى، والتقاليد والأساطير والخرافات المروية والمدونة، والسينما والمسرح، والمعتقدات الدينية، والأدوار التي يلعبها كل من الجنسين، والأدوار النوعية (الجندرية)، بل والشهوة الجنسية نفسها بمعزل عن المؤسسات التي تحيط بها وعن النظام الاجتماعي الاقتصادي الشامل الذي ما كان لها أن توجد دونه.

ليست الثقافة، إذن، مجرد فرع من قُوى أخرى، وإنما هي القاعدة المنظمة لتلك القوى. إذ أثبتت الثقافة بوصفها تصنيفا من تصنيفات الفكر الحديث، أنها تتمتع بالديناميكية والقدرة على التفاعل مع نظم الفكر القائمة، تماما كما أثبتت بوصفها موضوعا للدراسة ما تتمتع به من ديناميكية وقدرة على التفاعل مع النُظُم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة التي تُعرِّفها وتُعرَّف من خلالها. ويوضح ويليامز العلاقة العضوية بين «الثقافة» و«الحضارة» قائلا: «كانت [الحضارة] شأنها شأن الثقافة... التي لطالما تفاعلَتْ معها وإن بمشقّة، تشير في الأصل إلى صيرورة، ولا يزال هذا المعنى الضمني قائما في بعض السياقات». وقد حَدَّدَ زمن ظهور المعنى الحديث لـ الحضارة **civilization** في الإنجليزية بثلاثينيات القرن التاسع عشر، في حين سوف يظهر استخدام المصطلح في صيغة الجمع في الستينيات من القرن نفسه، كنقيض للبربرية والهمجية.[٣] رغم ذلك، فقد غابت تلك الفكرة التأريخية حول الثقافة والحضارة إلى حد كبير عن الدراسات الاستشراقية وكذا عن الدراسات القومية العربية (باستثناء دراسات بعض الماركسيين العرب)، حيث كان يُنظر للثقافة والحضارة بوصفهما جوهَرَيْن مشيَّئين وعابريْن للزمن، منفصلَيْن وقابلين للانفصال عمّا كانا يشكلانه من اقتصاد وسياسة، وعلاقات اجتماعية وسلطوية.[٤] من ثم

(٣) Williams, *Keywords*, 57- 60 .

(٤) يقول إدوراد سعيد في كتابه الاستشراق: إن «المستشرقين- من رينان إلى غولدتسيهر إلى ماكدونالد إلى فون جرونباوم، وجيب، وبرنارد لويس- نظروا إلى الإسلام، على سبيل المثال، بوصفه «مزيجا ثقافيا»... يمكن أن يُدرس بمعزل عن اقتصاديات واجتماعيات وسياسات الشعوب الإسلامية».
Edward W. Said, Orientalism (New York: Vintage, 1978), 105.

كان كل من الثقافة والحضارة «تصنيفا» يفكر المرء من خلاله، وفي الوقت نفسه «موضوعا للتفكير والبحث» يلزم التحقيق فيه ودراسته. ورغم أن ويليامز لا يربط بين عملية التحوّل التاريخي تلك وبين الاستعمار، إلا أنه لا يمكن النظر إلى توقيت ظهور المعاني الجديدة لكل من «ثقافة» و«حضارة» واستخدامهما بصيغ الجمع، في عهد الاستعمار، على أنه من قبيل المصادفة.

ولما كانت الحضارة هي معيار التقييم المتاح، فإن تصوير تاريخ العرب وثقافتهم، من الخارج أو بأيدي العرب أنفسهم، سوف يتحدد بناء على نقيضين. إذ يقول الباحث الألماني رينهارد شولتزه إن ثنائيتي الانحطاط/ النهضة والتقاليد/ الحداثة سوف تحددان ذلك التصوير باعتبارهما «الأساس الذي يقوم عليه مفهوم للتاريخ الثقافي يعكس، بطبيعة الحال، التفسير السياسي [الأوروبي] لتيار التطور التاريخي في القرن التاسع عشر».[٥] وقد كان استلهام تلك المعرفة (الإبستمولوجيا) الزمانية وثيق الصلة بالاستعمار وقرينه، الاستشراق، إذ كان الأوروبيون هم من «اكتشف» انحطاط العرب. بل إن نابليون حاول إضفاء المشروعية على غزوه مصر سنة ١٧٩٨ قائلا إنه قلِق على البلاد من الهمجية والانحطاط اللذين وصلت إليهما على أيدي الأتراك، وإن من واجب فرنسا تحرير أبناء هذا البلد.[٦] لكن المصريين لم يشاطروه الرأي. فقد كان عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٤-١٨٢٦)، المؤرخ المصري للغزوة النابليونية، مُعجبا بشغف الفرنسيين بالعلوم، لكنه حين تطرق لأخلاقهم لجأ لأوصاف فضائحية:

نساؤهم لا يستترون ولا يحتشمون ولا يبالون بكشف العورات، والرجل

(٥) رينهارد شولتزه، «ثقافة الجموع والنتاج الثقافي الإسلامي في الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر»، في كتاب ثقافة الجموع، والثقافة الشعبية، والحياة الاجتماعية في الشرق الأوسط:

Reinhard Schulze, «Mass Culture and Islamic Cultural Production in the Nineteenth-Century Middle East,» in *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, ed. George Stauth and Sami Zubaida (Boulder: Westview Press, 1987), 189.

(٦) انظر نيقولا الترك، ذِكر تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠) ٣٠- ٣١، وقد أُلِّف هذا الكتاب في نهاية الحملة الفرنسية ونُشر للمرة الأولى في فرنسا عام ١٨٩٣. راجع أيضا كتاب عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ مدة الفرنسيس بمصر، محرم- رجب ١٢١٣هـ والذي ألفه أثناء الاحتلال الفرنسي.

الفرنسي متى دعته ضرورة الحاجة قضاها في أي مكان اتفق ولو بمرآى من الناس، ويذهب كما هو من غير استنجاء، فإن كان صاحب طبيعة مسح بما يجده ولو ورقة مكتوبة وإلا بقي على حاله. ويطئون ما طاب لهم من النساء وبالعكس، وربما دخلت المرأة منهم إلى حانوت الحلاق ودعته لحلق عانتها، وإن شاء أخذ أجرته منه [كما في الأصل].(٧)

أما الغزاة الفرنسيون فقد رأوا أنفسهم حملة لواء التنوير، بينما كان الإسلام في نظرهم هو علة الانحطاط.

لا ينبغي تقييم الإسلام كلاهوت، وإنما كثقافة، بالمعنى الوارد في كتابات هيردر، أو كانط، أو شيللر. ولأن الثقافة كانت تستخدم كمرادف للإنسانية والعقلانية والحرية، نجد الأوروبيين الذين زاروا المشرق يُعرِّفون الإسلام بأنه «لا ثقافة»... وهكذا، لم يعد هدف البعثات نشر المسيحية، وإنما التحديث. ووُلدت ثنائية التقاليد/ الحداثة. ويمكننا القول إن تاريخ ميلادها، بالنسبة للأوروبيين، تواكب مع رسو السفن الفرنسية على شواطئ مدينة الإسكندرية المصرية، في الأول من يوليو/ تموز عام ١٧٩٨.(٨)

وقد رأى الأوروبيون أن «العالم الإسلامي هو الآخر اكتسب ثقافة» بفضل السياسات الاستعمارية، التي استهدفت تحديث البرابرة، وإن ظل محتفظا في الوقت نفسه بالكثير من التقاليد أو «اللا ثقافة». لكن كما يوضح شولتزه، «فيما كان مفهوم الثقافة يُعمَّم تدريجيا في أوروبا، ويؤدي إلى تطوّر مفهوم عالمي تحليلي، فقد رُبطت التقاليد الإسلامية بالثقافة. مع ذلك فجوهر الفصل بين الانحطاط التقليدي والنهضة الحديثة لم يتغير. وهكذا، فإن النظرة الأوروبية إلى العالم هي التي حددت الهوية الإسلامية».(٩)

---

(٧) الجبرتي، تاريخ مدة الفرنسيس بمصر، ١٢. ولنظرة شاملة عن رؤية المفكرين العرب للغزاة الفرنسيين، انظر إبراهيم أبو لغد، إعادة اكتشاف العرب لأوروبا: دراسة في المواجهات الثقافية:
Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 20- 27.

(٨) Schulze, «Mass Culture and Islamic Cultural Production,» 190.

(٩) Ibid., 191.

وللاطلاع على مناقشة لقضية الانحطاط، انظر كتاب سوندرز، إشكال الانحطاط الإسلامي:
J. J. Saunders, «The Problem of Islamic Decadence,» *Journal of World History* 7, no. 3 (1963): 701- 20.

وحدث في هذا السياق الاستعماري أن شرع المثقفون والباحثون العرب في التنقيب عن أدلّة يمكن أن تنقُض، وتشكّك، وتطعن في الادعاءات والاستنتاجات الاستشراقية التي صاغت مفهومَيْ «الحضارة» و«الثقافة» العربية وأنزلتهما درجة دنيا من درجات السلم الحضاري الأوروبي. وسوف يردّ المفكرون العرب بتوظيف عدد من الإستراتيجيات، بما في ذلك تفسير بعض الظواهر «الثقافية» التي اعتُبرت مشينة، إما بالتأكيد على كونها لا تمثل «حضارة» العرب تمثيلا صادقا، أو باعتبارها سلعا مستوردة أفسدت «الثقافة» العربية النقية؛ أو ظواهر عالمية، وُجدت بين العرب كما وُجدت، أو ما تزال موجودة، بين الأوروبيين وغيرهم.

مع ذلك، لم تتمثل أنجح الآثار التربوية التي سيورثها الاستشراق والمواجهة الاستعمارية لأولئك المفكرين العرب بظهور ردّ فعل عربي يسعى لإعادة كتابة التاريخ من زاوية قومية، وإن كان ذلك أثرٌ لا يُستهان به، وإنما في الصلة المعرفية (الإبستمولوجية) التي ورَّثها لهم، والتي ستغدو المرجعية الرئيسة لكل ما يبذله هؤلاء المفكرون من جهود بحثية في التراث. إذ راح هؤلاء الكتاب العرب يعالجون القضايا المطروحة عن طريق اعتناق تلك الأفكار التي اخترعها الأوروبيون حديثا عن «الحضارة» و«الثقافة» دون مُناقشة أو مُساءلة، ومن ثم إدراجها في لغة الداروينية الاجتماعية: «التطور»، «التقدم»، «الارتقاء»، «التنمية»، «الانحلال»، وفوق كل شيء «الانحطاط» و«النهضة». وهكذا، فإن المفكرين العرب

> قبلوا الفرضية التي تزعم أن القرن الثامن عشر كان قرن انحطاط، واستخدموها لإضفاء الشرعية على منتجهم الثقافي الخاص (النهضة). كانت النهضة تتطلب وجود مفهوم الانحطاط الثقافي، إذ كيف يمكن، دون ذلك، تبرير الدعوة للتجديد الثقافي؟... إضافة إلى ذلك، كان مفهوم النهضة المعاصرة يتطلب اكتشاف حقبة «كلاسيكية» في الماضي البعيد يمكن إحياؤها في الحاضر. وهكذا، وتشبُّها بالمفاهيم الأوروبية للنهضة، رجع المفكرون الإسلاميون في القرن التاسع عشر إلى «عصر ذهبي» للإسلام. لكن حتى في هذا الإطار، قدم المستشرقون الأوروبيون

وانظر أيضا فعاليات مؤتمر حول الموضوع نفسه انعقد في مدينة بوردو الفرنسية عام ١٩٥٦.
Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam; actes du symposium international d'histoire de la civilization musulmane, Bordeaux 25- 29 juin 1956, ed. R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum (Paris: Besson, Chantemerle, 1957).

عونا ثمينا بأن شرحوا لهم أحوال ذلك العصر الإسلامي الكلاسيكي، وكيفية فهمه وتقييمه تاريخيا.(١٠)

ويقول شولتزه إن الاستعمار دمَّر النخبة العربية المثقفة في ذلك الوقت وقضى على مادتها البحثية الرئيسة، ألا وهي المخطوطات المنسوخة يدويا، بعد أن أدخل المطابع الآلية عام ١٨٢١ ونشر الكتاب المطبوع (ولم يقتصر الأمر على المطبعة الجديدة في القاهرة فحسب، وإنما تكرر أيضا في حلب وبيروت والقدس). إذ ستخلق الكتب جمهورا من نوع جديد، مثقفين يرون الجيل السابق عليهم مجمَّد الفكر، محبوسا داخل المخطوطات القروسطية، جمهورا يحكم على الكتاب المطبوع باعتباره معيار الحداثة الحضارية. وهكذا، سرعان ما سيتأثر السوق المحلي بالنمط الاستهلاكي الجديد للكُتُب، بما فيها «الكلاسيكيات» الجديدة للتاريخ العربي والإسلامي، الذي كان- في السابق- حكرا على نحو ما على مستشرقين وجامعات أوروبية كانت تشتري معظم النسخ المطبوعة في مصر (وسوف تغدو جامعة الأزهر، بدورها، عميلا مهما). ومع انتشار البعثات التعليمية الجديدة التي ترسل الشباب العربي إلى أوروبا، وتطبيق النظم التعليمية الأوروبية في البلدان العربية، سرعان ما سيظهر جمهور جديد من القراء. وعليه فإن «الثقافة التي أُنتجت قبل ١٨٢١، العام الذي يمكن أن نطلق عليه عام (القطيعة) في تاريخ الثقافة المصرية، لم تعد تتمتع بنفس قيمة الثقافة التي انطلقت في فترة ما بعد ١٨٢١. ولما كانت ثقافة ما قبل ١٨٢١ غير قابلة لـ(القياس) بمعايير الثقافة الأوروبية، لم يعد من بُدّ من النظر إلى القرن الثامن عشر باعتباره عصر انحدار، وجزءا من الانحطاط الإسلامي العام».(١١)

وباعتناق هذه النظرة إلى العالم، استلهم المثقفون العرب النظرة المعرفية (الإبستمولوجية) التي ابتكرها الأوروبيون وأصدروا من خلالها أحكاما على الحضارات والثقافات، بالتوازي مع مجال معرفي كامل يُسمى «الجنس»، واشتقاقه الحديث: «الجنسانيّة» sexuality، والتنظيم الشامل للثقافة من خلال المفهوم

---

(١٠) Schulze, «Mass Culture and Islamic Cultural Production,» 191- 192.

(١١) Ibid., 198.

الإحصائي لما يُسمى «المعايير السويّة» التي تمثل عادة ما هو «طبيعي»، في مواجهة ما هو «شاذ». وربما استطعنا اقتفاء أثر الربط بين الجنس والحضارة وصولا إلى سِفْر التكوين، حيث تمخَّض «الجنس» فولد «الخروج» من جنة عدن، وما تلاه من بدء «الحضارة» الدنيوية. مع ذلك، يظل ظهور الجنس بوصفه واحدا من المحاور الرئيسة التي يمكن تصنيف الحضارة والبربرية على أساسها ظاهرة حديثة تماما. فقد عرَّف الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو الجنسانيّة كالتالي:

> لم يظهر المصطلح نفسه حتى بداية القرن التاسع عشر... واستقر استخدام الكلمة في سياق علاقتها بظواهر أخرى: ظهور مجالات متنوعة من المعرفة... تأسيس مجموعة من القواعد والمعايير- بعضها تقليدي وبعضها حديث- وجدَت دعما من المؤسسات الدينية والقضائية والتربوية والطبية؛ والتغييرات التي طرأت على الطريقة التي كان الأفراد يسبغون بها المعنى والقيمة على سلوكياتهم، وواجباتهم، ومسرَّاتهم، ومشاعرهم وأحاسيسهم، وأحلامهم. باختصار كانت مسألة كيفية النظر إلى طريقة تشكُّل «التجربة» في المجتمعات الغربية الحديثة، وهي تجربة دفعت الأفراد لتعريف أنفسهم بوصفهم ذوات خاضعة لـ«الجنسانيّة»، وهو مفهوم صالح للتناول في شتّى مجالات المعرفة، ومتصل بنظام القواعد والضوابط. لذا فإن ما أردت [كتابته] هو تاريخ تجربة الجنسانيّة، حيث «التجربة» تعني العلاقة المتبادلة بين مجالات المعرفة، أنواع الأعراف، وأشكال الذاتية في ثقافة معينة.(١٢)

وشأنه شأن وليامز، لم يتنبه فوكو للصلة بين تلك المفاهيم المستحدثة وبين المشروع الاستعماري. ولا أقول إن وليامز وفوكو فشلا في التأريخ للطريقة التي طُبقت بها تلك المفاهيم على المستعمرات، وإنما- كما ذكر إدوارد سعيد في كتابيه **الاستشراق** و**الثقافة والإمبريالية** - فقد كانت تلك المفاهيم في حد ذاتها نتاجا للتجربة الاستعمارية. وتقول آن لورا ستولر، في كتابها المهم عن مسألة العِرق والشهوة في المستعمرات، إن «السياق الإمبريالي الأوسع يجعلنا نعيد النظر في منتَج الفكر

---

(١٢) ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانية:
Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 2, *The Use of Pleasure* (New York: Vintage, 1984), 3- 4.

العرقي ودوره في صياغة الهوية البرجوازية الأوروبية، بعدة طرق محدَّدة»، وترصد الكاتبة «كيف كانت ثمة تصورات كولونيالية مُسبَقة معينة تتحدى التاريخ الجنسي الذي وضعه فوكو للغرب، وتدفع باتجاه إعادة صياغتها، بل وإعادة التفكير عموما في تقاليد البحث التاريخي التي فصلت تواريخ (الغرب) [عن مشاريعه الاستعمارية]». وأعربت ستولر عن دهشتها من «كيف يُستثنى تأطير فوكو للنظام البورجوازي الأوروبي دائما من أشكال النقد الذي يشجعها ويسمح بها إصراره على فكرة التلاحم بين المعرفة والسلطة. ولماذا كنا مستعدين لقبول التاريخ الذي وضعه للنظام الجنسي في القرن التاسع عشر رغم كونه يستبعد، منهجيا، حقيقة وجود الاستعمار حينا ويحتويها حينا آخر»؟(١٣)

تناولت كتابات إدوارد سعيد تحديدا الربط بين نتاج المعرفة الأوروبية، لا سيما تلك المتعلقة بالإنتاج الأنثروبولوجي للمعرفة في القرن التاسع عشر، وبين السلطة الاستعمارية والمشروع الإمبريالي. وفي ذات الإطار وبصورة أكثر تحديدا رأى كوبينا ميرسر أن «التشكيل الأوروبي للجنسانيّة تواكَب تاريخيا مع بداية حقبة الإمبريالية، حيث ارتبط كل منهما بالآخر».(١٤) واستنادا إلى تحليل سعيد وتماشيا مع نهج ميرسر، توضح ستولر أن دارسي تاريخ الإمبريالية قدموا إضافة مهمة على تحليل فوكو لعناصر الخطاب الجنسانيّ، عناصر وضع بها قائمة تضم الطفل المُستمني، و«المرأة الهستيرية»، والزوجين المالثوسيَّيْن (المتفقين على تحديد النسل)، والمنحرِف البالغ. وتضيف ستولر:

هل كان يمكن لأي من أولئك الأشخاص [آنفي الذكر] أن يظهر كموضوع

(١٣) آن لورا ستولر، العرق وتعليم الشهوة: تاريخ الجنسانية لفوكو والترتيب الاستعماري للأمور:
Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham: Duke University Press, 1995), 5- 6.

(١٤) انظر كوبينا ميرسر وإسحق جوليان، «العرق، والسياسات الجنسية، والذكورة السوداء: ملف»، في كتاب نظام الذكر: كشف النقاب عن الذكورية:
Kobena Mercer and Isaac Julian, «Race, Sexual Politics, and Black Masculinity: A Dossier,» in *Male Order: Unwrapping Masculinity*, ed. Rowena Chapman and Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 1988), 106.

معرفي أو بحثي في القرن التاسع عشر دون أن يحمل في ثناياه طباقا إيروتيكيا عنصريا، أو إحالة إلى الطاقات الشهوانية لدى الهمجي، والبدائي، والمستعمَر؛ إحالة إلى أوجه الخلاف، ومواضع النقد، ومواطن الشهوة؟ على أحد المستويات، نجد أن الإحالات طباقية كانت أم دلالية إنما كانت ترمي إلى تدعيم المجتمع البرجوازي في أوروبا، والتشديد على ما يمكن أن يلحق به من انحلال خلقي. لكنها [تلك الإحالات] لم تكن كذلك فقط. إذ كان الخطاب الجنسي للإمبراطورية يشكل خطاب الدولة البيوسياسية(•) Biopolitic في أوروبا ويتشكل منه: وكانت «أهداف» كلا الكيانين [الإمبراطورية والدولة البيوسياسية] إمبريالية بصفة عامة، والنظم السلطوية لكليهما مرتبطة ارتباطا صناعيا [غير طبيعي]...على ذلك فإن قيام فوكو بقطع الصلة مع الإمبراطورية أفقد التاريخ الذي وضعه للجنسانيّة الأوروبية مواضع أساسية في إنتاج هذا الخطاب، وتجاهَل الممارسات التي صنَّفت الأجساد وفقا لأعراقها، ومن ثم أسقط مجالا معرفيا كاملا يقدم النقائض لما يعتبره جوهر «الجسد البرجوازي السليم والمتين».(١٥)

وبينما كان المستشرقون يستكشفون الممارسات والشهوات الجنسية لدى عرب العصور الوسطى، كان علماء الأنثروبولوجيا الغربيون يستكشفون الحياة والممارسات الجنسية المعاصرة ليس لدى العرب فحسب وإنما أيضا لدى السكان الأصليين في إفريقيا وآسيا وأستراليا والأمريكتين. وبقراءة ما كان يسمى بـ«الأدب الإباحي ذي الخلفية الإثنية» Ethnopornography، بدأ القرّاء العرب في التعرف على الرؤى الاستشراقية.(١٦) وقد تأثروا بتلك القراءات، وبخاصة ذلك الحكم الاستشراقي القائل بأن الثقافة العربية قد «انحدرت» إلى عصر من «الانحطاط» إبان حكم العثمانيين، ومن ثم فقد اجتاح معظمَ الكتاب العرب منذ منتصف القرن التاسع

(•) الدولة البيوسياسية كما عرفتها أعمال فوكو هي الدولة التي تتحكم لا بموت رعاياها فحسب بل بكل أوجه حياتهم بما في ذلك تعدادهم وصحتهم وقدرتهم الإنجابية، وحتى غذائهم وممارساتهم الجنسية، إلخ. [توضيح من المؤلف للنسخة العربية].

(١٥) Stoler, *Race and the Education of Desire*, 6- 7.

(١٦) حول «الأدب الإباحي ذي الخلفية الإثنية» انظر كتاب إليزابيث بوفينيللي دهاء التعرف: اختلافات السكان الأصليين وصناعة التعددية الثقافية الأسترالية:

Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham: Duke University Press, 2002), chap. 2.

عشر شعورٌ بأن الحاضر العربي في أزمة، وهي أزمة تمتد إلى «ثقافته»، و«لغته»، ونظامه السياسي والاقتصادي، و«تقاليده»، ونظرته لـ«تراثه»، بل وتصل إلى «الإسلام نفسه». وباختصار، فإن ثمة مرض استشرى في جسد «الحضارة» العربية الإسلامية. وكان تشخيص ذلك المرض يردد صدى الأحكام الاستشراقية على العرب، بما فيها «التخلف»، و«الانحطاط»، و«الانحدار الخلقي»، و«اللاعقلانية»، وفوق كل شيء «الانحلال» الناجم عن قرون من الحكم العثماني الذي كان يتسم بالركود في أفضل حال أو بتخلف كل ما هو عربي (وإسلامي أحيانا) في أسوئها. وسوف تغدو تلك النظرة للحكم العثماني واحدة من القوى المحركة لقومية عربية وليدة تعادي الدولة العثمانية. حيث وصف بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣)، أحد كبار مفكري الرعيل الأول لـ«النهضة» العربية، في عام ١٨٥٩ حاضر العرب بأنه «في حالته الساقطة»، كونهم يعيشون في «بلاد منهارة».(١٧) ولا تقتصر هذه النظرة لتاريخ الحاضر على الثقافة العربية في عصر الإمبريالية، ولم يكن الخاضعون للاستعمار وحدهم من يعربون عن قلق بالغ تجاه وضع أدّى إلى استعمارهم، إذ باتت الثقافة الاستعمارية الأوروبية هي الأخرى، بحلول القرن العشرين وفي سنوات ما بين الحربين العالميتين، تُبدي قلقا على نفسها. وسوف يمتد هذا الإحساس إلى المستشرقين أنفسهم. وكما لاحظ سعيد «ينطلق كل من المستشرقين وغير المستشرقين من كون الثقافة الغربية تمر بمرحلة عصيبة، أكثر ما يميزها هو الأخطار التي تتهددها، ومنها البربرية، وتراجع الاهتمامات التقنية، والجدب الأخلاقي، والتعصب القومي، وغيرها».(١٨)

لطالما لعب الجنس دورا بارزا في خيالات المستشرقين وبحوثهم، وقد أوضح سعيد كيف أن المستشرقين وصفوا الشرق باعتباره «مؤنّثا، ثرواته خصبة، ورموزه الأساسية هي المرأة الشهوانية، والحريم، والحاكم المستبد، وإن كان يتميز بالجاذبية

---

(١٧) بطرس البستاني، «خطبة في أدب العرب»، بيروت، ١٥ فبراير/ شباط ١٨٥٩، مشار لها في ماجد فخري، «الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ١٨٠٠ - ١٩٢٢»، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢)، ١٧٥، ١٨١.

(١٨) Said, *Orientalism*, 258.

في الوقت نفسه».[١٩] كما لاحظ أن عددا كبيرا من الكتّاب المستشرقين، مثل إدوارد لين وجوستاف فلوبير، قد أبدوا أثناء رحلاتهم القصيرة إلى مصر اهتماما بالغا بـ«العوالِم والخولات» (الراقصات والغلمان الراقصين على الترتيب).[٢٠] ويقول سعيد معقبا على قراءته لفلوبير، الذي يرتبط الشرق في رواياته «بخيال جنسي ذي نزعة هروبية» «لا نستطيع القطع بالسبب الذي يجعل الشرق يوحي ليس فقط بالخصوبة، وإنما بالوعد (والتهديد) الجنسي، بنزعة حسّية لا تكِلّ، وشهوة لا يحدّها حد، وطاقات توليد عميقة. للأسف لا يقع هذا في نطاق تحليلي هنا، رغم التكرار الملحوظ لتلك الإيحاءات. مع ذلك، على المرء أن يعترف بأهميته [الشرق] وما يثيره من استجابات مُركّبة من جانب المستشرقين، تدفعهم، أحيانا، إلى اكتشاف أشياء مرعبة في ذواتهم، وقد كان فلوبير حالة طريفة في هذا الصدد». والواقع أن سعيد كان قد قدم تأملاته الخاصة قائلا:

> إن حزمة الصور [الاستشراقية التي تمثل الشرق] مألوفة، ليس لأنها تذكرنا برحلات فلوبير نفسه إلى الشرق وغرامه به، وإنما لما تؤكده من صلة بين الشرق والتهتك الجنسي. كما يمكننا أن نلاحظ أن الجنس في أوروبا القرن التاسع عشر، ومع تزايد عملية البرجزة [التحوّل البرجوازي]، بدأ يكتسب صبغة مؤسسية إلى حد كبير. فمن ناحية لم يكن ثمة ما يسمى بالجنس «الحر»، ومن ناحية أخرى باتت ممارسة الجنس في المجتمع تستلزم شبكة من الالتزامات القانونية، والأخلاقية، بل والسياسية والاقتصادية. شبكة معقدة، مليئة بالتفاصيل والمعوّقات. ومثلما كانت المستعمرات المختلفة... مفيدة كمناف للأبناء العاقين، والخارجين عن المجتمع، والفقراء، وغيرهم من غير المرغوب فيهم، كان الشرق مرتعا يتيح للمرء تجربة جنسية لا يمكن تحصيلها في أوروبا. والواقع أن لا أحد من الكتاب الأوروبيين ممن كتبوا عن الشرق أو سافروا إليه بعد عام ١٨٠٠ تجاهل (أو تجاهلت) هذه التجربة، وما فلوبير، ونيرفال، وبورتون (القضيب القذر)، ولين سوى أبرز الأسماء.[٢١]

مع ذلك، كان ريتشارد بورتون (الشهير بالقضيب القذر Dirty Dick) حالة استثنائية من بين هؤلاء، إذ اهتم بالتنظير للمسألة الجنسية، خاصة بين الرجال. وقد

(١٩) إدوارد سعيد، «إعادة النظر في الاستشراق»:
Edward W. Said, «Orientalism Reconsidered,» *Cultural Critique* 1 (Fall 1985): 103.

(٢٠) Said, *Orientalism*, 186.

(٢١) Ibid., 190, 188, 190.

أدرج بورتون في ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة (١٨٨٥-١٨٨٦) «مقالة ختامية» أصبحت الآن ذائعة الصيت، ناقش فيها تلك الأمور تحت عنوان «الأدب الإباحي». فبعد أن يقدم دفاعا حماسيا عن نفسه أمام القرّاء يبرر فيه إدراجه ألفاظا جنسية قد يعتبرونها خادشة للحياء، يستطرد بورتون في وصفه للمثليّة الجنسية الذكورية قائلا: «ثمة عنصر آخر في ألف ليلة هو الفحش المطلق الذي يخدش، دون شك، مشاعر القرّاء الإنجليز، حتى أقلهم احتشاما. عنصر يتعلق في الأساس بما يسميه جيراننا [الفرنسيون] (الرذيلة المنافية للطبيعة) Le vice contre nature- كما لو كان ثمة ما يمكن أن ينافي الطبيعة التي تضم كل شيء. لقد كان لزاما عليّ أن أعرض كل تفاصيل هذا الموضوع، حيث لم أكن أتقصد تجاهل أي ثيمة قد تهم المستشرقين وعلماء الأنثروبولوجيا».(٢٢)

وقد تحدث بورتون عمّا أسماه «المنطقة السوتادية»، في إشارة إلى الشاعر المصري اليوناني سوتاديس الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، وكتب شعرا إيروتيكيا مثليّا. ونحن هنا بصدد تقسيم جغرافي ومناخي يتحدد بخطوط العرض، إن لم نقل طبوغرافي يتحدد بالتضاريس: ولكنه قطعا «ليس عِرقيّا». ولا تقتصر المنطقة السوتادية على البلدان العربية في إفريقيا من «المغرب إلى مصر» بامتدادها شرقا إلى «آسيا الصغرى، وبلاد ما بين النهرين، وكلدان، وأفغانستان، والسند، والبنجاب وكشمير» إلى جانب الصين، واليابان، وتركستان، وجزر البحر الجنوبي، والعالم الجديد، بل يمتد أيضا إلى «الأجزاء المتوسطية من فرنسا، وشبه جزيرة أيبيريا، وإيطاليا واليونان».(٢٣) في المنطقة السوتادية «تنتشر [هذه] الرذيلة وتستوطن، ويُنظر إليها في أسوأ الأحوال كهفوات، أما الأعراق التي تسكن شمالي وجنوبي تلك الحدود التي أوضحناها هنا، فلا تمارسها إلا لماما، وتجلب لممارسيها التبكيت من أبناء جلدتهم

(٢٢) ريتشارد بورتون، «المقال الختامي» في كتاب ألف ليلة وليلة:

Richard F. Burton, «Terminal Essay,» *in The Book of the Thousand Nights and a Night: A Plain and Literal Translation of the Arab Nights Entertainments*, translated and annotated by Richard F. Burton (London: Burton Club, 1886), vol. 10, 177.

(٢٣) Ibid., vol. 10, 179.

الذين لا يتصورون القيام بذلك الفعل، وينظرون إليه بأكبر قدر من الاشمئزاز».[٢٤] ويُعد بورتون من بين قلة من مفكري القرن التاسع عشر الذين لم يطرحوا منهجا قائما على التمييز العرقي أو التطوري لتعريف الآخر. وكما قال نيفيل هود، «بقدر إشكالية نقد بورتون للتطور، بقدر ما يمثل محاولة للتفكير في أُخروية المعايير الجنسية بطريقة لا تُدرج الآخر في الذات عند الكلام عن الهوية».[٢٥]

وبغض النظر عن تورط بورتون نفسه في هذه الرذيلة أثناء رحلاته، لم تقتصر السياحة الجنسية الأوروبية على القرن التاسع عشر، بل استمرت إلى القرن العشرين.[٢٦] وكما يوضح سعيد، «في القرن العشرين نتذكر أسماء مثل [أندريه] جِيد، و[جوزيف] كونراد، و[سومرست] موم، وعشرات غيرهم. ما كانوا يبحثون عنه غالبا- مُصيبين في ظنيٍّ- هو تجربة جنسية من نوع مختلف، أكثر تحرّرا ربما وأقل ارتباطا بالذنب؛ لكن حتى ذلك السعي، إذا ما كرره عدد كاف من الناس، قد يكتسب (بل اكتسب فعلا) نوعا من التنظيم والتنميط، شأنه شأن التعلم نفسه. وبمرور الوقت بات (الجنس على الطريقة الشرقية) سلعة معيارية شأنه شأن أي سلعة متاحة في الثقافة الجمعية، سلعة يمكن للقرّاء والكتّاب الحصول عليها إن أرادوا دون أن يكلّفوا أنفسهم، بالضرورة، مشقّة السفر إلى الشرق».[٢٧] وتُعد رواية أندريه جيد اللا-أخلاقي L'immoraliste الصادرة عام ١٩٠٢ المثال الأبرز على الأدب الغربي الجديد الذي يسعى لاستكشاف الذات المثليّة في الشرق. وقد وصفها جوزيف بون

---

(٢٤) Ibid.

(٢٥) نيفيل هود، «وقف النمو؛ أو، شذوذ/ غرابة المتوحشين»:

Neville Hoad, «Arrested Development; or, The Queerness of Savages,» *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy* 3, no.2 (2000): 138.

(٢٦) للاطلاع على مسح شامل للأدب الأوروبي الذي تناول جنسانية غير الأوروبيين منذ عصر التنوير إلى الحرب العالمية الأولى. انظر رودي بليس، جغرافية الشذوذ: السلوك الجنسي بين الذكور خارج الغرب وخيال الكتابة الأنثروبولوجية، ١٧٥٠- ١٩١٨:

Rudi Bleys, *The Geography of Perversion: Male- to- Male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750- 1918* (New York: New York University Press, 1995).

(٢٧) Said, *Orientalism*, 190.

بأنها «نموذجية» في هذا النوع من الآداب.[٢٨] لكن إذا كان بورتون يتبنى نظرة عالمية في مسألة الشهوة، ويرفض النظريات العرقية مفضلا عليها النظريات المناخية،[٢٩] فإن المستشرق التقليدي وعالم الأنثروبولوجيا التقليدي (تماما كعالِم الجنس في القرن التاسع عشر[٣٠]) سوف ينظر للعرقية والداروينية الاجتماعية بوصفهما عنصرين أساسيين في عملية التحليل. وفي هذا السياق، يضيف سعيد: «مثل آخرين يوصَمون بشتىً الطرق بأنهم متأخرون، ومنحلون، وغير متحضرين، ومتخلفون، كانت النظرة للشرقيين تتأثر بالحتمية البيولوجية من جهة، والوعظية الأخلاقية- السياسية من جهة أخرى. ومن ثم كانت الأذهان تربط بين الشرقي وبين عناصر في المجتمع الغربي (الخارجين عن المجتمع، المجانين، النساء، الفقراء) إذ تجمع بينه وبينهم هوية يمكن وصفها على أفضل حال بأنها غريبة إلى حد مفجع».[٣١] وكان بإمكان سعيد أن يضيف بسهولة إلى قائمته «الشواذ جنسيا».

---

(٢٨) جوزيف بون، «رحلات بحرية؛ أو، الشهوات المثليّة للاستشراق»:
Joseph Boone, «Vacation Cruises; or, the Homoerotics of Orientalism.» *PMLA* 110 (1995): 101.

وانظر أيضا مناقشة إدوارد سعيد للرواية في كتابه، الثقافة والإمبريالية:
Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred Knopf, 1993), 192-193.

(٢٩) في مسح ممتاز، باستثناء النقطة التي أثيرها هنا، للكتابات الاستشراقية التي تناولت موضوع العلاقة المثليّة بين الرجال العرب والمسلمين، وصف جوزيف بون نظرية بورتون دون وجه حق بأنها «تنميط للانحراف الشرقي»، بينما كان بورتون في واقع الأمر- داعية للكونية Universalist، بل واستهل قائمته بإدراج دول جنوب أوروبا الواقعة جنوب خط عرض (٤٣ شمالا) في «المنطقة السوتادية». إن بورتون لم يكتف بعدم «استبعاد الغرب» من «المنطقة السوتادية» فقط، بل شرع في وضع قائمة بالبلدان الأوروبية قبل أن ينتقل إلى إفريقيا وآسيا والأمريكتين، ولم يضطر أبدا إلى «تأكيد نمو تلك الرذيلة بصورة متزايدة» في لندن وبرلين وباريس. وحين تطرق إلى ظهور تلك «الرذيلة» في العصر الحديث خارج «المنطقة السوتادية»، لم يكتف بورتون بإدراج بلدان أوروبية شمالية فحسب، وإنما أدرج أيضا بلدان إفريقيا جنوب الصحراء. وقد أوضح بورتون أنه «خارج المنطقة السوتادية.... توجد تلك الرذيلة بصورة متقطعة وليست متوطنة». وعلى العكس، لا تكتفي نظرية بورتون، التي تضم أجزاء كبيرة من العالم، باستبعاد الأوروبيين الشماليين، وإنما تستبعد أيضا سكان إفريقيا جنوب الصحراء، بل وحتى البدو العرب الذين قال عنهم إنهم «أنقياء تماما من تلك الرذيلة». انظر:
Burton, «Terminal Essay,» 179, 212. And Boone, «Vacation Cruises; Or, The Homoerotics of Orientalism,» 91, 93.

(٣٠) See Hoad, «Arrested Development.»

(٣١) Said, *Orientalism*, 207.

في هذا السياق، سوف نفيد كثيرا من المناظرة المهمة بين المستشرق الفرنسي إيرنست رينان Ernest Renan والمفكر الإيراني-الأفغاني المسلم، جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٧٩). وسوف تضطلع أفكار الأفغاني بدور بارز في مرحلة «النهضة» العربية أواخر القرن التاسع عشر، كما أن تلاميذه، وعلى وجه الخصوص محمّد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، هم الذين شرعوا في الإصلاح الديني للإسلام بتنظيم تعاليمه وتخليصها من كل ما كان يُعتبر خرافات وأساطير («بدع») لمصلحة رسالته «العقلانية» والعقلية. وقد عاش الأفغاني في مصر خلال سبعينيات القرن التاسع عشر وكان يكتب ويحاضر باللغة العربية. صحيح أن مشروعه الإسلامي سوف يتركز لاحقا، في سياق النهضة وبجهود مفكرين عرب لاحقين له، ليصبح مشروعا قوميا عربيا، لكن هذا التقلص الديموغرافي (السكاني) والإقليمي، من قاعدة دينية إلى قاعدة عرقية-لغوية، لن يكون على حساب مرجعية الأفغاني المعرفية (الإبستمولوجية). بل على النقيض من ذلك، سوف يفيد هؤلاء المفكرون من تلك المرجعية أيما إفادة. وهذا لا يعني أن المفكرين العرب كانوا ينهلون من نبع التقليد الاستشراقي فحسب. فكما يوضح طلال أسد: «نهل عبده، مثله مثل آخرين، من نبع التقاليد الإسلامية القائمة في ذلك الوقت، حتى وهو يعارض بعضا منها، راميا إلى إصلاح يحمل ملامح إيديولوجية أوروبية». ومن ثم، فإذا كانت التفسيرات القطعية والحرفية للقرآن، التي تبناها ابن تيمية في القرون الوسطى، ومحمّد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، قد نزعت الشرعية الدينية عن أنماط معينة من الصوفية، وفي حالة عبدالوهاب نزعتها عن الصوفية بجميع أنماطها، فإن مشروع الإصلاحيين الدينيين الحديثين قضى عليها (أو على أجزاء منها) تماشيا مع الأفكار الأوروبية الحداثية، وإن ظل داخل نطاق معين من التقاليد الإسلامية.(٣٢)

---

(٣٢) للاطلاع على نقد للجزء المتعلق بمحمد عبده من نظرية شولتزه، انظر كتاب طلال أسد، تشكيلات العلمانية: المسيحية والإسلام والحداثة:

Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 221- 22.

ويشير عبده في كتاباته إلى ابن تيمية، على سبيل المثال، باعتباره «أعلم الناس بالسنة وأشدهم غيرة على الدين»، ويصفه بأنه «شيخ الإسلام»، ويتخذ من كتبه، ومن بينها السياسة الشرعية، مرجعا له. كذلك يشير عبده إلى محمد بن عبد الوهاب في كتاباته، ويقول عن الوهابيين إنهم «قاموا للإصلاح، ومذهبهم

في محاضرة ألقاها بجامعة السوربون في مارس/ آذار ١٨٨٣ عن «الإسلاموية والعلم»، زعم رينان أن الإسلام كدين والعرب كشعب يتسمان بالعداء للعلم والفلسفة، وأن أي منجز عربي أو إسلامي في هذين المجالين قد تم رغم أنف الإسلام وعلى أيدي أناس ليسوا عربا وليسوا مسلمين في الغالب، وإنما ينتمون لشعوب غزاها العرب والمسلمون. وبمجرد أن نجح العرب في فرض سيطرتهم مجددا واستعاد الإسلام قوته، مُحقت هذه الإنجازات وظهرت الروح الحقيقية لكليهما (العروبة والإسلام)، التي تتسم بـ«كراهية العلم».(٣٣) وهنا أخذ الأوروبيون ينظرون إلى «انحطاط الدول الواقعة تحت الحكم الإسلامي، والخواء الفكري المميز للأعراق التي اعتمدت على الدين وحده في ثقافتها وتعليمها» باعتباره دليلا على «دونية البلدان المحمّدية».(٣٤) أما الاستثناء الوحيد لتلك الأعراق التي خضعت للأسلمة والتعريب، حسب زعم رينان، فكان الفرس الذين احتفظوا بـ«عبقريتهم».(٣٥)

وكان ردّ الأفغاني يتفق مع الكثير من النتائج التي انتهى إليها رينان بشأن الأوضاع الراهنة (في أواخر القرن التاسع عشر) للبلدان الإسلامية، كما شاركه الرأي في «مسئولية الدين الإسلامي» عن «الخمود المفاجئ الذي أصاب... الحضارة العربية... والظلمة الحالكة التي ما زال العالم العربي مدفونا فيها».(٣٦) لكنه رأى

حسن، لولا الغلوّ والتطرف». انظر محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمع وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، الجزء الثالث، ٣٤١، والجزء الرابع، ٥٢٧، والجزء الخامس، ٢٣٦، والجزء الأول، ٧٢٧، والجزء الثالث، ٥٣٧ على الترتيب.

(٣٣) إرنست رينان، «الإسلاموية والعلم»:

Ernest Renan, «Islamism and Science,» reproduced in *Orientalism: Early Sources*, vol. 1, *Readings in Orientalism*, ed. Bryan S. Turner (London: Routledge, 2000), 210.

وقد ألقى رينان محاضرته في ٢٩ مارس/ آذار ١٨٨٣.

(٣٤) Ibid., vol. 1, 200.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) جمال الدين الأفغاني، «رد جمال الدين الأفغاني على رينان»:

Jamal al- Din al- Afghani, «Answer of Jamal al- Din al- Afghani to Renan,» first appeared in the *Journal Des Debats*, May 18, 1883. It is reproduced in A. M. Goichon, ed. And trans. *Refutation des Materialistes* (Paris: Paul Geuthner, 1942), 184; and in Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyed Jamal al- Din al- Afghani* (Berkeley: University of California Press, 1983), 187.

أن القمع الديني للعلم ظاهرة عالمية، وقارن بين سجلّ الإسلام وسجلّ المسيحية في هذا الصدد، نافيا تهمة «الاستثنائية» التي أراد رينان أن يلصقها بالإسلام. أما خلافه مع رينان، فكان يكمن في النهج العنصري الذي وظفه الأخير لاتهام العرب بالعداء للعلم والفلسفة. ورغم اعتراض الأفغاني على نظرية داروين في مجال التطور الحيوي، فقد لجأ إلى الداروينية الاجتماعية لتفنيد آراء رينان.(٣٧) إذ أوضح أن ظهور الدين، وليس «العقلانية المحضة»، في المرحلة الهمجية لأي مجتمع هو خطوة انتقالية باتجاه الحضارة. وكان القول بعالمية التطور هو أحد أسلحة الأفغاني الرئيسة: «بفضل التعليم الديني، إسلاميا كان، أو مسيحيا، أو وثنيا، خرجت كل الأمم من مرحلة الهمجية وانطلقت باتجاه حضارة أكثر تقدما».(٣٨) وإذا كان «الدين الإسلامي» قد أصبح «عقبة في سبيل تطور العلوم»، فليست تلك أكثر من مرحلة تطورية سوف «تختفي» يوما ما.(٣٩) وواصل الأفغاني، مهتديا بفرانسوا غيزوت (الذي كتب تاريخ الحضارة L'Histoire de la civilization) القول إن القوة الدافعة للتطور في أوروبا تجسدت في الإصلاح البروتستانتي.(٤٠) وبالنظر إلى الدين الإسلامي على أنه في مرحلة الطفولة مقارنة بمرحلة البلوغ التي وصلت إليها المسيحية في القرن التاسع عشر، طالب الأفغاني رينان التحلي بالصبر:

> خرجت الديانة المسيحية... من عهد [تطورها] الأول؛ وأصبحت من وقتها حرة ومستقلة، تسير بخطى واسعة وواضحة على طريق التقدم والعلم، أما المجتمع الإسلامي فلم يتحرّر بعد من وصاية الدين. مع ذلك، فحين أضع في الاعتبار أن

---

(٣٧) للاطلاع على حججه في تفنيد الداروينية البيولوجية، انظر: جمال الدين الأفغاني، الرّد على الدهريين، وقد ترجمه عن الفارسية محمد عبده (القاهرة: السلام العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣).

(٣٨) «Answer of Jamal al- Din al- Afghani to Renan,» in Goichon, *Refutation des Materialistes*,177; and Kiddie, *Islamic Response to Imperialism*, 183.

(٣٩) جواشون، الرّد على الدهريين:

Goichon, *Refutation des Materialistes*, 177

وانظر أيضا الرّد الإسلامي على الإمبريالية

Kiddie, *Islamic Response to Imperialism*, 183

(٤٠) ويذكر غيزوت Guizot في كتابه الرّد على الدهريين:

Goichon, *Refutation des Materialistes*, 165

وانظر أيضا كتاب الأفغاني الرّد على الدهريين، ١٠١، وقد ترجم كتاب غيزوت إلى العربية عام ١٨٧٧.

الديانة المسيحية سبقت الديانة الإسلامية في العالم بعدة قرون، يحدوني أمل أن ينجح المجتمع المحمّدي يوما في كسر أغلاله والمضي قدما على طريق الحضارة وعلى نهج المجتمع الأوروبي، الذي لم تُمثِّل الديانة المسيحية بالنسبة له، رغم تعنتها وتشددها، عقبة يستحيل تجاوزها. لا، لا يمكن أن أنكر هكذا أمل على الإسلام. وأنا حين أحاجج السيد رينان هنا، لا أدافع عن الدين الإسلامي، وإنما عن عدة مئات من الملايين من البشر، حَكَم عليهم [رينان] بالعيش في ظل الهمجية والجهل.[٤١]

لم يُنشر ردّ الأفغاني على رينان بالعربية (بخلاف كتاباته الأخرى)، مع ذلك كان معظم المفكرين العرب في تلك الفترة يشاطرونه تبني النظرية الداروينية الاجتماعية. والواقع أن تلك النظرية ستصبح مثار جدل كبير على صفحات مجلة المقتطف في النصف الثاني من سبعينيات القرن التاسع عشر، وسوف تُترجم تعليقات على مؤلفات داروين (وضَعَها لودفيج بوخنر Ludwig Buchner على سبيل المثال) بقلم المفكر اللبناني شبلي شميِّل (١٨٥٣-١٩١٧) وسوف تصبح مثار جدل في الثمانينيات، مع أن كتاب داروين أصل الأنواع نفسه لن يظهر في ترجمة عربية حتى عام ١٩١٨.[٤٢] وقد صعَّد الاهتمام بما يمكن اعتباره قد أدى إلى «أفول» العرب من حدة المعركة الفكرية المتواصلة بين

---

(٤١) «Answer of Jamal al- Din al- Afghani to Renan», in Goichon, *Refutation des Materialistes*,177- 78; and Kiddie, *Islamic Response to Imperialism*, 183.

(٤٢) من أجل نظرة عامة على تاريخ الداروينية والداروينية الاجتماعية في العالم العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، انظر كتاب عادل زيادات، العلم الغربي في العالم العربي، تأثير الداروينية، ١٨٦٠ - ١٩٣٠.

Adel A. Ziadat, Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860- 1930 (New York: St. Martin's Press, 1986).

وقد قام المصري إسماعيل مظهر بترجمة الفصول الخمسة الأولى من كتاب داروين أصل الأنواع، ونشرها عام ١٩١٨ تحت عنوان أصل الأنواع ونشوؤها بالانتخاب الطبيعي وحفظ الصفوف الغالبة في التناحرعلى البقاء (القاهرة: دار العصر للطباعة والنشر، ١٩٢٨). وقد أضاف مظهر أربعة فصول أخرى لطبعة ١٩٢٨. أما شبلي شميِّل فقد نشر عددا من التعليقات على الداروينية في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وهو بذلك يعد أول مفكر عربي يتطرق إلى الموضوع ويطبِّق الداروينية على مجال آخر بخلاف علم الأحياء. واستمر شميِّل في الكتابة في الموضوع لما بعد بداية القرن الجديد. أنظر، على سبيل المثال، شبلي شميِّل، فلسفة النشوء والارتقاء (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩١٠).

الكتاب العرب المشاركين في إنتاج الماضي «الثقافي» العربي المُعتمَد (الذين يقمعون في سياق ذلك أي تفسيرات أخرى ممكنة له) وبين المستشرقين المضطلعين بمهمة مشابهة. وظلت تلك المعركة المتواصلة، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الوقت الحاضر، ذات طابع «حضاروي»، ونادرا ما كانت ذات طابع معرفي (إبستمولوجي). ومن ثم لم يكن الخلاف مطلقا على الأدوات المعرفية (الإبستمولوجية) التي يجب استخدامها في العمل الأركيولوجي (الحفرياتي) والهرمينوطيقي (التأويلي)، وإنما على الدقة التاريخية، وطبيعة الدليل قيد النظر، وأنواع الأحكام التي قد، أو يجب أن، تُستنبط منه. كذلك فقد تبنى المفكرون العرب ما كان يُعرف بـالنظام «الفيكتوري» كنظام أخلاقي، وهو نظام وثيق الصلة بالداروينية الاجتماعية. وبهذا سوف تحتل النظرة الفيكتورية للسلوك الجنسي وأبعاده الحضارية، وما هو مقبول أو مشين في هذا الصدد، مكانة رفيعة في فكر أولئك المفكرين العرب، وأحد أبرز الأسباب التي أدت إلى ذلك هو أن تلك الأفكار كانت تمثل أساسا لإطلاق الأحكام، ليس على غير الأوروبيين فحسب، وإنما على الفن والأدب والشعر الرومانسي الأوروبي الجديد، الذي كان يمثل «حركة الانحطاط» Decadent Movement، الـمُدانة غالبا بوصفها «منحلة»، خاصة وهي تتطرق بفجاجة لموضوعات جنسية من بينها السادية، وزنا المحارم، واللواط، والسحاق، ومن ثم فقد وُصفت بـأنها «همجية» و«بدائية» الذوق.[٤٣] وبناء على ذلك، فقد أثار

---

(٤٣) لمزيد من الاطلاع على موضوع الانحطاط الرومانتيكي في الأدب والفن، انظر كتاب العذاب الرومانتيكي لماريو براز وكتاب الانحلال لماكس نوردو:

Mario Praz, *The Romantic Agony*, translated by Angus Davidson, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970); and Max Nordau, *Degeneration* (New York: Howard Fertig, 1968)

حيث يصف براز في كتابه المذكور آنفا (صفحة ٤٠١) الكاتب الإيطالي الأصل جابريلي دانونزيو Gabriele D'Annunzio، أحد أبرز الأسماء في حركة الانحطاط Decadent الفنية، بأنه «بربري و(منحط) في الوقت ذاته، ويفتقر إلى ذلك الاعتدال في الإحساس الذي بات يسمى، في ذلك الزمن الثقافي بـ(الإنسانية)». أما في الربط بين أوسكار وايلد وبين البدائية والبربرية فانظر مقالة نيفيل هود «رجال وايلد والمتوحشون: المثليّ والبدائي في كتابات داروين ووايلد وفرويد»:

Neville Hoad, «Wild(e) Men and Savages: The Homosexual and the Primitive in Darwin, Wilde, and Freud» (PH.D. diss., Columbia University, 1998).

وليس من قبيل المصادفة أن دانونزيو لم يكن يُعدّ ابنا متحضرا من أبناء إقليم «توسكانا» نظرا لأصوله المنحدرة من منطقة أبروزيا (الإيطالية)، فيما لم يكن وايلد سوى مجرد أيرلندي.

التصوير الاستشراقي للشهوات الجنسية العربية باعتبارها مختلفة كمّا وكيفا وبما تدل عليه من اختلاف جذري، ردودا حماسية «دمجية» من جانب المؤرخين العرب تُشدد على أن شهوات العرب الجنسية لا تختلف عن نظيرتها الأوروبية، وتقدم أدلة على اعتبار أن شهوات العرب، سواء في العصور الوسطى أو في العصر الحديث، عندما كانت تنحرف عن النمط الأخلاقي الفيكتوري، كانت، وما تزال، تواجَه بالإدانة من النظام الأخلاقي العربي السائد. من خلال هذه الرؤية، كان المفكرون العرب يُشبِهون نظراءهم في مختلف أرجاء البلدان المستعمَرة. وكما يبين عبدول جان-محمّد ، فإن شعوب العالم الثالث والأقليات التي تسكن المدن كانت تتردد بين موقفين: «فهي، من ناحية، كانت تتوق إلى تحديد أخلاقها وتفرُّدها الثقافي إزاء ما تواجهه من ضغوط ثقافة الأغلبية، ومن ناحية أخرى لا تقل قوة، إن لم تكن أقوى، ثمة ما يستحثها للتنازل عن هذا التفرُّد كي تستطيع الاتساق مع المعايير السائدة، والضاغطة، للثقافة الإنسانية الليبرالية [للرجل الأبيض]».(٤٤) ويضيف قائلا:

> تلك الرغبة القلقة في الاندماج كانت، تاريخيا، أقوى بكثير من الحاجة للتأكيد على الاختلاف. إن النرجسية التقليدية للثقافة البيضاء السائدة- التي تتمثل في عدم مقدرة الثقافة على الاعتراف بأي إنسان ما لم يكن على صورتها الخاصة، ورفضها الاعتراف بالحق المشروع للتنوع والاختلاف- تضع السود وأقليات أخرى تحت ضغط هائل بدفعهم إلى إعادة خلق أنفسهم وثقافتهم بصورة تجعل منهم نسخا تقريبية للتقليد الإنساني الغربي، نسخا يمكن لـ«الإنسانية» [البيضاء] أن تعترف بها وتتفهمها.(٤٥)

ويتضح هذا المشروع «الدمجي» على الوجه الأمثل في السجالات المعاصرة بين المفكرين العرب حول قضية الحداثة والتراث. وسوف أتناول بإيجاز تلك السجالات حتى أبين كيف أن مسألة الشهوة والحضارة تقبع داخل منهج تطوري زمني غايته النهائية الاندماج في أوروبا. وفي هذا السياق تحديدا سوف يتضح جليّا المفهوم الأوروبي عن الثقافة بوصفها تصنيفا وموضوعا فكريا في الوقت نفسه.

---

(٤٤) عبدول جان- محمد، «الإنسانية وأدب الأقلية: نحو تعريف للخطاب المواجه للخطاب المهيمن».
Abdul R. JanMohamed, «Humanism and Minority Literature: Toward a Definition of Counter- Hegemonic Discourse,» *Boundary* 2 12- 13 (1984): 289.

(٤٥) Ibid., 290.

زمن العرب

منذ أن راح المفكرون والسياسيون العرب يرددون أطروحات المستشرقين الأوروبيين، ويصفون الغزو النابليوني لمصر عام ١٧٩٨ بأنه «الصدمة» الأولى التي «أيقظتهم»، أو «نبهتهم»، أو «حفَّزتهم» و«أفاقتهم» من «سباتهم» و«نومهم» الطويل، وقادتهم إلى عالم ينبغي عليهم فيه مواجهة «تحدي» الغرب، كانت المهمة التي هيئوا أنفسهم لها هي مواجهة هذا التحدي عن طريق «اللحاق» بأوروبا.(٤٦) وربما كان السؤال الشهير: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» الذي طرحه شكيب أرسلان عام ١٩٠٦، يلخص هذه المعضلة، التي ما زالت تبحث عن حل حتى يومنا هذا.(٤٧) وأما الثنائية التي دار حولها ذلك الجدل فتتمثل في التراث والحداثة/ المعاصرة. وهل ينبغي التخلي عن أحدهما في سبيل الآخر، أم أنه يمكن أن يجتمع الاثنان في مجموعة متنوعة من المعادلات بما يضمن «التقدم» المنشود؟ لقد تباينت الإجابات التي ظهرت خلال القرن ونصف قرن الماضية في بساطتها وتعقيدها لكنها، عموما، وطبقا لمن طرحها، «فشلت» في تحقيق هدفها المنشود: ألا وهو، «التقدم» و«الارتقاء». ونتيجة لذلك، لم تختف تلك الأسئلة، بل عاودت الظهور بشكل متواصل وبصور شتَّى في صلب السجالات العربية الفكرية والسياسية التي تدور بين المفكرين العرب حتى هذه اللحظة. ويحتشد المشهد العربي المعاصر- الفكري والثقافي والسياسي- بأفراد وجماعات تزعم أن لديها حلا لتلك المعضلة العصيَّة. وعبر الصفحات التالية، سوف أكتفي بعرض السجالات الفكرية المعاصرة حول دور التراث والحداثة، أو بصورة أكثر تحديدا، دور التراث في الحداثة، سعيا لكشف الأثر المتواصل لعلوم التصنيف الاستشراقية والاستعمارية على الإنتاج الفكري العربي.

---

(٤٦) تذكرنا ثيمة الاستيقاظ بعد نوم طويل، نفسها، بتصوير النهضة الأوروبية في عصر ما بعد الأنوار- باعتبارها يقظة بعد سبات.

(٤٧) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم (بيروت: الحياة، ١٩٧٥). وللاطلاع على تحليل هام لتلك المعضلات في الإنتاج الفكري العربي انظر عبد الله العروي في كتابه الكلاسيكي، الإيديولوجية العربية المعاصرة:

Abdallah Laroui, L'ideologie arabe contemporaine (Paris: Francois Maspero, 1967.)

يشير مصطلح «التراث» اليوم إلى الوثائق الحضارية الخاصة بالمعرفة والثقافة والفكر التي يُقال بأنها انتقلت من عرب الماضي إلى عرب الحاضر. أي أنه يمثل خلاصة الماضي التي ما زالت حية في الحاضر. وهو بمعنى من المعاني مسافرٌ عبر الزمن. لكن التراث، رغم صلته الوثيقة بماضٍ ما، يظل مصطلحا عربيا «حداثيا» لم يوجد على صورته الحالية في الماضي، بل كان يُستخدم، حتى أواخر القرن التاسع عشر، للدلالة على الميراث المالي أو الإرث.(٤٨) ومن ثم فإن التراث كمفهوم هو، بدايةً، منتج من منتجات حداثة القرن العشرين، وهو في هذا الموضع، أو لنكن أكثر تحديدا في هذا الزمن، أصبح يمثل مرساة معرفية (إبستمولوجية) للحاضر تنغرس في رمال الماضي. وسوف نرى لاحقا كيف ستصبح مسألة إدراج بعض الشهوات الجنسية واستبعاد البعض الآخر من التراث، مسألة محورية في تلك العملية الأرشيفية.

فيما تقف مبادئ زمنية قوية وراء مفهومَيْ التراث والحداثة، يظل الزمان و المكان هما العنصران الرئيسان في تحديد الأهداف التي يعلنها من يريدون حل إشكالية العلاقة بين المفهومين؛ وهي أهداف تدور حول تحقيق «التقدم» ونبذ «التخلف». تلك الأفكار، مثل نظيراتها في اللغة الإنجليزية، تطرح «آخَرا» تتحدد به الذات فتقع أمامه أو خلفه في الزمان والمكان. ومنذ بداية الاستعمار، كان الآخر بالنسبة للسيكولوجيا العربية الجمعية، كما الحال مع سائر بلدان آسيا وإفريقيا، هو «الغرب»، وهكذا استمر.

ورغم ما يتخلل الخطاب المعاصر عن العلاقة بين التراث والحداثة من مصطلحات عصر التنوير الأوروبي، مثل «العقل» reason و«العقلانية»، و«العلم»، و«العلموية»

(٤٨) للاطلاع على قواميس ما قبل حداثية، انظر محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠)، حيث تُستخدم كلمة «تراث» للدلالة على وراثة الأموال أو اسم العائلة. أما في القاموس المحيط للفيروزابادي، فلا يوجد مدخل للفظة «تراث». راجع الطبعة الأخيرة في (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧). وحتى قاموس القرن التاسع عشر، محيط المحيط، الذي وضعه بطرس البستاني ونشره عام ١٨٧٠، نجده يشرح كلمة «تراث» كميراث مالي من الأب، انظر بطرس البستاني، محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٨٧)، ٩٦٤. وللاطلاع على تاريخ استخدام مصطلح «تراث» انظر محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ٢١- ٢٤.

و«العلمانية»، و«النور» و«الظلام»، فسوف أركز مناقشتي على scientificity، مركزية بعض الأفكار الزمنية التي يطرحها هذا الخطاب، مثل الارتداد، والنكوص، والتخلف، والتطور، ومراحل التطور، ومراحل التنمية، والتقدم، والارتقاء، والتأخر. فالزمن، كما سنرى، يُستخدم كاستعارة أحيانا، وكدلالة أحيانا أخرى. لكن ما أهمية الزمن وحركته في هذا الخطاب؟ وماذا يحدث حين ينـزاح الخطاب من موضع لآخر في الزمن؟ وأي أفكار معرفية (إبستمولوجية) أو نظرية تقف وراء استخدام الزمن في الخطاب بهذه الطريقة المحددة؟

في أعقاب الحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٦٧ راحت إجابات واستكشافات جديدة للتراث والحداثة تبرز في المشهد. وامتد النقاش من الليبراليين والماركسيين إلى القوميين والإسلاميين، متأثرا بما أسماه الناقد الأدبي السوري جورج طرابيشي «الرضّة»، صدمة ما بعد الهزيمة. إذ استمر الإسلاميون على نهجهم دون كلل، في تقديم نظرة إسلاموية للدين الإسلامي بوصفه «التراث» الذي يجب أن «يرجع» إليه العرب والمسلمون. أما على الجانب العلماني من النقاش، فقد خرج الفيلسوف المغربي عبد الله العروي عام ١٩٧٤ ليشدد على ضرورة صياغة منهج تأريخي يقوم على قبول المثقفين العرب لـ«تخلفهم وتخلف مجتمعاتهم الثقافي».[٤٩] وفي بحثه النقدي الكلاسيكي للإيديولوجيا العربية المعاصرة (وكان قد نشره عام ١٩٦٧ قبل هزيمة يونيو/ حزيران) وإصرارها على الربط الخيالي بين ماضي العرب وحاضرهم في تاريخ واحد متصل، أكد العروي على أن العرب لن يتمكنوا من كتابة تاريخ وضعي لماضيهم يحلّ محل «تاريخهم الإيديولوجي» ما لم تتحوّل الدولة القومية العربية (في إشارة إلى النظم الجمهورية القومية) إلى «دولة مصنّعة» L'état industrialisé. وتتضح تلك العلاقة التناظرية وشبه الحتمية بين الاقتصاد والثقافة بصورة أفضل حين يقول العروي إنه عند بلوغ هدف التصنيع:

> سيكون التاريخ العربي المعاصر - عصر الاستعمار، عصر الليبرالية، عصر التصنيع - من الأهمية بحيث يستطيع تزويد مناهج التاريخ الوضعي بموضوع ذي

(٤٩) انظر العروي، أزمة المفكر العربي، التقليدوية أم التاريخانية؟، وخاصة مقدمة الكتاب
Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual, Traditionalism or Historicism?* (Berkeley: University of California Press, 1974). See especially his introduction, 1- 10.

شأن. وسيمتلك العرب حينئذ مادة [تاريخية] يمكن مقارنتها بالمادة التي كانت لدى الغربيين منذ القرن السابع عشر، وسيضطرون للتعامل معها بنفس الطريقة التي تعامل بها الغربيون [مع مادتهم].(٥٠)

ويضيف بثقة: «هذا المنهج الهادئ والبعيد عن العواطف في قراءة التاريخ ما زال بعيدا عن متناول أيدينا، ولن يكون بوسعنا هنا سوى تلمُّس الظروف التي سوف تسمح لهذا المنهج أن يتطور يوما بيننا».(٥١)

وبعد أن حدد العروي المسار التاريخي الغربي باعتباره السبيل الوحيد للوصول إلى الحداثة، تساءل، وهو يوجِّه نقدا لاذعا للمنتَج الأدبي العربي منذ النهضة قائلا: «من أين يأتي هذا الوضع الذي لا يمنح الكتاب العرب إلا نزرا قليلا من الفرص للحرية الإبداعية؟ ولماذا نعجز عن إدراك تأخرنا البنيوي وما يصحبه من انعكاس مكمِّل له، ألا وهو التأخر البنيوي الذهني»، وهو يجيب عن تساؤله مؤكدا- وإن بتردد:

ربما كان ذلك يتوقف، في نهاية المطاف، على أبعاد هذا التأخر؟ وأنه كلما ازداد هذا التأخر، كلما بات تعويضه مستحيلا على جميع المستويات... ولعل الفارق الوحيد بين بوشكين و[أحمد] شوقي، والسبب الحقيقي لفارق القيمة بينهما، هو أن الأول عاش في عصر كان ما يزال الغرب فيه فتيّا واعيا، قبل أن يفقد - لحظة فَتَح الثاني عينيه على العالم- حريته وصدقه وضميره؛ وأنه بعد أن فَقَد تلك الأشياء وفَقَد معها جدلية التعبير وسره، أفقدنا إياهما نحن أيضا، في اللحظة نفسها.(٥٢)

وحيث وليت وجهك اليوم تجد المدخل الفلسفي الذي طرحه العروي وفرضية مشروعه القائمة على نظرية التطور ماثلين أمامك. أما الدراسات النقدية الماركسية الكبرى في سبعينيات القرن الماضي، التي وضعها كل من اللبناني حسين مروَّة(٥٣) والسوري طيب تيزيني،(٥٤) فسوف يحل محلها مدخل معرفي (إبستمولوجي) جديد

---

(٥٠) Laroui, *L'ideologie arabe contemporaine*, 106.

(٥١) Ibid., 107.

(٥٢) Ibid., 208- 9.

(٥٣) حسين مروَّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول والثاني. (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩).

(٥٤) طيب تيزيني، من التراث إلى الحداثة، الطبعة الثانية. (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨).

رفع لواءه الفيلسوف المغربي الوافد حديثا على الساحة، محمّد عابد الجابري، في مقدمته النقدية **نحن والتراث**[٥٥] الصادرة عام ١٩٨٠، واستكمله في رباعيته **نقد العقل العربي** بين منتصف وأواخر ثمانينيات القرن الماضي (نُشر الجزء الرابع عام ٢٠٠١)، حيث اقترح إعادة تقييم التراث بناء على ما يسميه قراءة «معاصرة» بدلاً من القراءة «التراثية». وقد أثار مشروع الجابري نقاشات ثرية ذات أوجه متعددة في المجلات والدوريات والصحف العربية، بل وخُصِّصت كتب كاملة للرد عليه. وكان من بين المشاركين في تلك النقاشات المفكر السوري عزيز العظمة، والفيلسوف المصري حسن حنفي، والكاتب اللبناني علي حرب، والعالم السياسي السوري برهان غليون، وجورج طرابيشي، وغيرهم كثيرون.

وسرعان ما يتبين المرء غياب أي مناقشة لما هو اقتصادي في تلك السجالات. فبينما كان الفكر الثوري العربي قبل ١٩٦٧، مثلما كان الحال في كل مكان في العالم، يَعتبر فشل العالم الثالث في التطور الاقتصادي، والمعوقات التي يضعها الغرب بصورة منهجية أمام تنميته، هي الأسباب الحقيقية وراء «تخلفه» وعجزه عن «التقدم»، فقد تغير الوضع بعد هزيمة ١٩٦٧، إذ اقتحم العامل «الثقافي» تلك السجالات باعتباره المبرر الرئيس لـ«تخلف» العرب. كما بات بالإمكان الظفر بحلٍ للغز «التقدم» داخل ما هو ثقافي. في هذا الوقت كانت التجارب المحدودة لـ«الاشتراكية العربية» تعلن عن إخفاقها، والنُخَب الجديدة تتخلى عن أي فكرة اشتراكية يُعتدّ بها وتهرع للحاق بدرب الرأسمالية. وإذا كانت نظرية «التبعية»، كما عبَّرت عنها بخاصة مدرسة سمير أمين، تتمتع ببعض الشعبية في السبعينيات، فسرعان ما سوف يتم تحجيم المسألة الاقتصادية، أو التخلي عنها نهائيا، لمصلحة المسألة الثقافية. وكان من بين الأصوات القليلة التي عارضت هذا التحجيم المفكر الشيوعي اللبناني مهدي عامل.[٥٦]

ثمة مصطلحان يتواتران في مختلف السجالات الدائرة حول التراث والحداثة،

---

(٥٥) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة. (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١٣). وقد صدرت أولى طبعات الكتاب عام ١٩٨٠.

(٥٦) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، الطبعة الرابعة. (بيروت: دار الفارابي ١٩٨٥). وقد صدرت أولى طبعات الكتاب عام ١٩٧٤.

وهما «التخلف» و«النكوص». ولفظة «النكوص»، مثل نظيرتها الإنجليزية regression تحمل أيضا الدلالة المكانية: الارتداد والانسحاب. وكما سنرى، فإن تلك الأفكار المتعلقة بالزمن تنتشر في كل مكان، سواء في كتابات الجابري أو في كتابات نقّاده. أما المدخل التحليل-نفسي الذي تبناه جورج طرابيشي فقد أنتج دراسات نقدية أكثر عمقا في صلب هذه السجالات. ومع ذلك فطرابيشي، شأنه شأن المفكرين الذين ينتقدهم، يعجز عن الخروج من التصور التطوري الاستعماري القائم على مفاهيم الطفولية البدائية، والمرض، والتخلف، والذي غايته النهائية هي البلوغ، والصحة، والتقدم. وبهذه النبرة ينتهي طرابيشي إلى أن المفكرين العرب بعد ١٩٦٧ باتوا يعانون من عُصاب جماعي يتسم بالـ«نكوصية»، قائلا إن هزيمة ١٩٦٧ كانت «كشّافة» لـ«التأخر»[٥٧] العربي سياسيا واقتصاديا وتكنولوجيا وثقافيا. ويميز طرابيشي بين النخبة العربية المثقفة السابقة على عام ١٩٦٧، التي كانت تشكل عنصر «نهضة» و«تقدم»، وبين نخبة ما بعد ١٩٦٧، التي زج أغلب أفرادها أنفسهم «داخل معادلة التخلف».[٥٨] وإذا كان الأديب المصري رفيع الشأن طه حسين قد دعا العرب لقبول الحضارة الحديثة «باسمين لا عابسين»، فإن الكثير من المفكرين العرب اليوم، كما يخبرنا طرابيشي، يواجهونها «عابسين»، وهو موقف يمثل «تراجعا» أو «ردة» يمكن أن توصف بأنها «مرض نفسي».[٥٩] ويساور طرابيشي قلق بالغ بأن يتحوّل هذا الخطاب العصابي ليصبح الخطاب المعتمد من قِبل السلطة في العالم العربي، مما سيضمن مستقبلا من «الظلامية» لكل العرب، مستقبل لا يتسامح مع أي «متنورين» في صفوفه. ولأن العُصاب، بالتعريف، هو تعبير عن صراع، فوفقا لطرابيشي ثمة قوتان متصارعتان في السيكولوجيا العربية: واحدة تؤكد على الماضي وتدفع باتجاه النكوص، وأخرى تدفع باتجاه المقاومة والتعافي والتقدم. ويكمن مشروع طرابيشي في تسليط الضوء على تلك الآلية العُصابية اللاواعية، على أمل

(٥٧) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي. (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ٢٢.

(٥٨) المصدر السابق، ١١.

(٥٩) المصدر السابق، انظر أيضا ٦١.

إتاحة فرص جديدة أمام عناصر الصحة، تسمح لها بالإفصاح عن نفسها والتغلب على المرض.[٦٠] وتشخيص طرابيشي للعصاب هو في حد ذاته جزء من الخطاب التطوري. فبلغة فرويد، يظهر العُصاب في سياقات تطورية. إنه التثبيت fixation عند لحظة معينة في تجربة الطفل الجنسية تعوق ولوجه إلى طور البلوغ والمسئولية الكامل. ومع ذلك، فطرابيشي لا يرعوي. إذ يستطرد قائلا إن حرب ١٩٦٧ و«الرضَّة» التي أحدثتها أدت إلى «وقف نمو» هؤلاء المفكرين إن لم تكن قد وصلت بهم إلى درجة «إلغاء النمو».[٦١] وهو يصل إلى حد الزعم بأن هذا «النكوص» العربي إراديّ بدرجة ما، حيث لا يتوانى عن استخدام مصطلحات من قبيل «مقاطعة النمو» بل والقيام بـ«إضراب» ضده![٦٢]

وعلى خلاف الجابري، الذي يرفض مجمل الإنتاج الفكري العربي الحديث منذ «النهضة» وحتى الحاضر باعتباره تجليات لخطاب يعجز عن فهم الواقع فهما «عقلانيا»، يؤمن طرابيشي أن العلاقة بين الفكر العربي الحديث، الذي نشأ كرد فعل للصدمة النابليونية، وبين الفكر العربي المعاصر، الذي نشأ كرد فعل لصدمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧، ليست علاقة استمرار أو تكرار كما يزعم الجابري، وإنما علاقة قطيعة ونكوص. فبينما يعتقد الجابري أن الفكر العربي المعاصر يرتد إلى القرن التاسع عشر ويعيد إنتاج نفس آليات التحليل النهضوية، يؤمن طرابيشي أن الفكر العربي المعاصر لا يرتد إلى النهضة، وإنما يرتد «عنها».[٦٣] فمن المفهوم أن يطرح المفكرون المعاصرون نفس أسئلة النهضة، باعتبارها لم تُحسم حتى الآن، لكن المشكلة، وفقا لطرابيشي، تكمن في كون الإجابات التي يقدمونها ليست أكثر «تقدما» من إجابات النهضة، بل أكثر «تأخرا».[٦٤] لم يكن الفكر العربي هو الذي «نما» و«تطور» بعد صدمة ١٩٦٧، إذن، بل إن «جُرثومة» العصاب والمرض الكامنة في وعي العرب «هي التي

(٦٠) المصدر السابق، ١٢.
(٦١) المصدر السابق، ١٩.
(٦٢) المصدر السابق، ٣١.
(٦٣) المصدر السابق، ٢١، ٥٢.
(٦٤) المصدر السابق، ٢١.

نمت وتطورت ودمّرت دفاعات الصحة فيه».[٦٥] هنا يبدو وكأنما طرابيشي هو الذي «ينكص» إلى الخطاب الطبي الاستعماري الذي وصف الإمبراطورية العثمانية ذات يوم بأنها «الرجل المريض». ولا يتضح ما إذا كان طرابيشي ينصح العالم العربي المعاصر باتخاذ ذات الإجراءات التي اتُّخذت لـ«تمريض» العثمانيين لاسترداد «عافيتهم».

إذن، وبخلاف الجابري الذي يعتقد بأن ذلك «المرض» كان دائم الوجود في تاريخ العرب، يصيب أفكارهم بل و«عقلانيتهم» نفسها، يصر طرابيشي على أن الخطاب العربي المعاصر «مؤرَّخ» و«محقَّب» و«متعيَّن».[٦٦] وينتهي إلى أن النكوص الذي يمثل عَرَضا لهذا العُصاب، هو في الحقيقة، زمن العصاب؛ وأن النكوص هو «زمن الخطاب العربي المعاصر».[٦٧] وما وجود «السلفية» كتيار في الفكر العربي سوى مؤشر على المرض، فالسلفية ليست سوى «التقدم بالرجوع إلى الخلف».[٦٨]

لا يزال طرابيشي يؤمن بمراحل التحديث. فهو يرى أن سبب فشل عصر الثورة في العالم العربي لا يكمن في الإخفاقات الاقتصادية أو السياسية، بل هو نتيجة لمحاولة تجاوز مرحلة الثورة «الفلسفية» في الفكر العربي دون حتى المرور بثورة لاهوتية. ويقول طرابيشي إن «العقل الثوري العربي» في محاولته لحرق مراحل عدة بالقفز فوقها، انتهى إلى حرق نفسه. وكان كارل ماركس قد وصف تلك العملية العامة كالتالي:

> يمكن لكل أمة، بل ينبغي عليها، أن تتعلم من الأخرى. وحتى عندما يضع مجتمعٌ ما أقدامه على الطريق السليم نحو اكتشاف القوانين الطبيعية لحركته... لن يستطيع إزالة العقبات الراسخة في المراحل المتتابعة لتطوره الطبيعي، لا بالقفزات الجريئة، ولا بتطبيق القوانين. كل ما يستطيعه هو اختصار آلام المخاض أو التخفيف منها.[٦٩]

---

(٦٥) المصدر السابق.

(٦٦) المصدر السابق.

(٦٧) المصدر السابق، ٧١.

(٦٨) المصدر السابق، ٧٦.

(٦٩) مقدمة كارل ماركس للطبعة الألمانية الأولى من كتاب رأس المال:

Karl Marx, preface to the first German edition, *Capital*, vol. 1, *A Critical Analysis of Capitalist Production*, ed. Frederick Engels (New York: International Publishers, 1967), 10.

يردد طرابيشي أفكار ماركس دون أن يستشهد به، إذ ينتهي إلى أنه «في مسألة العقل لا يمكن أن تحرق المراحل، وإن كان في الإمكان اختصارها وضغطها زمنيا على ضوء التجربة التاريخية للسابقين في مضمار الإقلاع الحضاري»،[٧٠] ويواصل قائلا إننا إذا نظرنا «من وجهة نظر المراحل، فإن مهمة ثورة لاهوتية لا تزال مطروحة على جدول أعمال العقل العربي، وهي ثورة يزيد ضرورتها إلحاحا ما يشهده العالم العربي اليوم من (صحوة) أو (رِدَّة) لما يسمى بالأصولية».[٧١]

أما الجابري فيقول: «ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب العربي [المعاصر] ينتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية... بل ليركن إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة».[٧٢] ويثير الجابري هنا مشكلة زمنية أخرى؛ فالحلم، من زاوية التحليل النفسي، ليس سوى تحقيق لرغبة، ونوع من الإنكار. إنه نوع من صياغة ردّ فعل في مواجهة الزمن، لكنه يظل ردّ فعل خارج الزمن.

ويُعرِّف الجابري التراث بأنه «كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد»،[٧٣] ويضيف هذا الناقد لـ«العقل العربي» أن الفكر العربي الذي بدأ مع النهضة واستمر إلى الحاضر لم يكن يتميز بـ«التطور» وإنما بالعجز عن التطور. ومن ثم فهو نظام ساكن للفكر كُتب عليه أن يكرر نفسه- وكأنه يتفرج على الزمن. ويؤكد الجابري: «لم يحصل أيّ تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية» ومن ثم فإن «الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أيّ تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه».[٧٤] وبناء على تلك الآراء الحاسمة، انتهى الجابري في عام ١٩٨٢ إلى أن «زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يُعامل كزمن

---

(٧٠) جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ١٢٥.

(٧١) المصدر السابق.

(٧٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، الطبعة الخامسة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ٣٧.

(٧٣) الجابري، التراث والحداثة، ٤٥.

(٧٤) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ١٩٤.

ميت».[٧٥] وفي عام ١٩٨٤ عدَّل من استنتاجه: فلم يعد زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الزمن الميت، وإنما «الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن شُكِّلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية».[٧٦] حيث ظل «الزمن الثقافي العربي... هُوَ هُوَ منذ عصر التدوين، يجترّ نفسه، ويتموج في ذات (اللحظة) حتى انتهى به الأمر إلى الركود... إلى (الجمود على التقليد) في كافة الميادين».[٧٧] كما يصف زمن العقل العربي أيضا بأنه يتحرك «داخل دائرة انغلقت، ومن ثم أصبح زمنا مكرورا مُعادا.. زمنا ميتا، أو بالحيّ- الميت أشبه».[٧٨] والسبب في ذلك أن العرب، في وجود آخر قويٍّ، لجئوا إلى ردّ فعل دفاعي، سِمَته «الرجوع إلى الماضي، والتثبُّت في مواقع خلفية للدفاع عن أنفسهم».[٧٩]

ويهدف الجابري في مشروعه إلى معارضة «القراءة التراثية للتراث» من خلال ابتكار «قراءة عصرية للتراث». وبذلك سوف نتجنب «النظرة التراثية للعصر الحاضر».[٨٠] وهذا سوف يمكِّننا من «الاستقلال التاريخي الكامل للذات العربية»، المتحرِّرة من السلطتين التراثية والأوروبية، ومن ثم يفتح الطريق أمام حركة زمنية باتجاه الحداثة، تمثل للجابري «النهضة والأنوار وتجاوزهما معا... [من خلال] العقلانية والديمقراطية... وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث،

---

(٧٥) المصدر السابق.

(٧٦) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الجزء الأول من نقد العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ٧٠.

(٧٧) الجابري، تكوين العقل العربي، ٣٣٤.

(٧٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ٣٤٢. وللإطلاع على نقد فكرة الجابري عن الزمن انظر علي حرب، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بن سعيد. (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ٣٧- ٤٣.

(٧٩) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» في التراث وتحديات العصر في العالم العربي (الأصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ٤٠.

(٨٠) الجابري، التراث والحداثة، ٥٠.

فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية، فاعلين وليس مجرد منفعلين».[٨١] وبالنسبة للعرب فإن النهضة والأنوار والحداثة «لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مائة عام».[٨٢] وفي ذلك، يحذو الجابري حذو طرابيشي فيما يتعلق بضغط مراحل التطور واختصارها.

أما عزيز العَظْمَة، وهو مساهم آخر بارز في تلك السجالات، فله موقف شديد الوضوح من الداروينية الاجتماعية التي اتكأ عليها الكثير من المفكرين العرب كقاعدة لتحديد مفهوم الزمن. إذ يحلل تأثير مدرسة «سبنسر» على التفكير التطوري العربي منذ عصر النهضة العربية.[٨٣] ذلك التفكير الذي استمر حتى اليوم في كل من الفكر الإسلامي و«التوفيقي»، (في إشارة إلى تلك التيارات التي تحاول التوفيق بين بعض جوانب التراث وبين الحداثة). وبناء على ذلك، فإن جزءا كبيرا من الفكر العربي، وفقا للعظمة، يقوم على نزعة إحيائية يدعمها حسٌّ تطوريٌّ خفيٌّ. مع ذلك، فهذا الناقد الواعي للداروينية الاجتماعية الكامنة في تلك المقاربات المعرفية (الإبستمولوجية) لا يستطيع مقاومة إغراء إعادة صياغة تلك النظرية لخدمة أهدافه الخاصة. وهكذا، ورغم وضوح رأي العظمة القائل بأن سيطرة الخلط الجاري بين الإسلام والقومية العربية، أو على الأقل التزام اليمين واليسار العربيين على حد سواء بالتراث والقومية، هو في حد ذاته ردّ فعل للعولمة،[٨٤] فإنه يؤكد في نفس الوقت أن تبنِّي هذا الموقف «غير كفيل بجعلنا ننتقل إلى مصاف الأمم المتقدمة. فنحن نعيش في عالم أصبح على أعتاب القرن الحادي والعشرين، فدخلت الرأسمالية –النظام

---

(٨١) المصدر السابق، ١٧.

(٨٢) المصدر السابق، ١٦. ويضيف الجابري «إن الفكر العالمي المعاصر يمكن –بل يجب– التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم ويسير في اتجاه تطور التاريخ، وما يخدم الواقع الاستغلالي والهيمنة الإمبريالية أو القومية العرقية. ذلك فقط هو معيار الاختيار في الثقافة المعاصرة والثقافات الماضية». المصدر السابق، ٤٠.

(٨٣) عزيز العظمة، الأصالة أوسياسة الهروب من الواقع. (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ٣٩– ٥٢.

(٨٤) عزيز العظمة، «التراث والعولمة»، في دنيا الدين في حاضر العرب (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، لا سيما الصفحتين: ٤٦ – ٤٧.

الجامع للعصر الحديث- مرحلة تقدمت فيها إمكانية تجاوز الأزمنة المتباعدة، وتزامن الأمكنة المتباعدة...»[٨٥] ومن ثم لم تعد الروابط المتبادلة بين أصقاع العالم تسمح بالانفصال: «فلا شرقٌ تام، ولا غربٌ تام، ولا انفصال كامل بين مناطق أو دول أو أمم تامة التخلف، وأخرى تامة التقدم».[٨٦] وفي عالم هُزمت فيه الشيوعية وانكشفت أمام الرأسمالية العالمية «بكامل وحشيتها»، «إن استمر بعضنا في إقامة السياسة والوطنية على الحنين، والتطلع إلى مستبدّ ينقذنا، وإذا اقتصر فكرنا السياسي والاجتماعي على تخيل أصنام من الماضي نتغنى بها ونرتِّل لها» فبتلك الطريقة «لن يتسنى لنا الارتقاء إلى مصاف الأمم المتقدمة». والوسيلة الوحيدة لـ«الارتقاء» تكمن في أن نتخلى «نحن» عن هذا التفكير القائم على الوهم، ونستبدله بـ«العمل والفكر الدقيق»، وكذا أن نفيق «نحن» من الإدمان «على الانتشاء بالذات» العربية أو «على مفهوم الذات الواحدة المتجانسة... وإن استبدلناه بوعي تعقيد العالم وتعقيد مجتمعنا وتمايزاته وزمانياته»، وأخيرا يُعلِن لنا أننا «لن يتسنى لنا الترقي إلا إذا ضحينا بلذة الهروب إلى الوراء والحنين إلى ما ولَّى...».[٨٧] ووفقا للعظمة فإن التيارات «النكوصية» التي أخذت تحتل حيزا كبيرا من الفكر العربي منذ سبعينيات القرن العشرين «تتوعدنا جميعا بالعودة إلى التخلف».[٨٨]

أما الماركسي السوري ياسين الحافظ فيذهب أبعد من ذلك، إذ يُقسِّم العالم العربي إلى مناطق زمنية مختلفة. وبتلك الطريقة لا تصبح تلك الاتجاهات «النكوصية» في الفكر العربي مجرد مُنتَج للعرب الحداثيين نسبيا، الذين تمثل النكوصية بالنسبة لهم ردّ فعل على هزيمة ١٩٦٧، فحسب، وإنما أيضا نتيجة للهيمنة الجديدة للعرب الأكثر تخلفا على العرب الأقل تخلفا: «وجاء أخيرا دور الإيديولوجيا البدوية التقليدوية محمولة، بدلا من على ظهور الجمال، على ظهور براميل البترول: والشعوب العربية غير البترولية، الأقل تأخرا بنسبة ملحوظة من الشعوب البترولية، تتعرض لعملية

(٨٥) المصدر السابق، ١٠.

(٨٦) المصدر السابق، ١٠- ١١.

(٨٧) المصدر السابق، ١١.

(٨٨) المصدر السابق، ١٦.

ضغط وغزو إيديولوجي وثقافي، ناهيك عن السياسي، من قِبَل الأخيرة».[89] وهكذا، تظهر الثقافة مجدَّدا باعتبارها العامل الحقيقي للتأخر، وإن كانت ثقافة «يدعمها» رأس المال. لكن الحافظ ليس أول مفكر عربي يقسم العالم العربي إلى مناطق زمنية مختلفة. بل سبقه الفلسطيني جورج أنطونيوس في كتابه المهم يقظة العرب المنشور عام ١٩٣٧. فحين تطرَّق أنطونيوس لنصوص اتفاقية سايكس-بيكو، التي خلقت الحدود السياسية في شرق العالم العربي، حدد «أخطاء» الاتفاقية بمجرد النظر إلى الخريطة:

> يتكون سكان [سوريا والعراق والمناطق الصحراوية بينهما] من جماعات تتحدث العربية، لكنها بلغت مراحل مختلفة من التطور، فأولئك الذين يسكنون... المناطق الساحلية من البحر المتوسط والحوض السفلي لنهري دجلة والفرات... هم أكثر تقدما في الثقافة وأشد تطورا في السياسة مقارنة بسكان المناطق الداخلية ومعظمهم من البدو الرحل.[90]

ويُبدي أنطونيوس دهشته من «عبثية» نصوص اتفاقية سايكس-بيكو، التي تضع سوريا والعراق تحت إدارة أجنبية فيما تسمح للمناطق الداخلية، «التي يتأخر سكانها كثيرا في التجربة السياسية والنضج»، أن تقيم دولا عربية مستقلة، وهو ما يعلق عليه قائلا: «الأمر أشبه بإدخال الكبار المدرسة، وإخراج تلاميذ المراحل الابتدائية إلى الحياة العملية».[91]

وبعيدا عن أنطونيوس، فإن أمثال تلك السجالات ذات الطابع الثقافوي تدور حول النضج والتطور السياسي اللذين ينشدان غاية نهائية هي الديمقراطية الغربية. لكن حتى ذلك قد يكون مستحيلا. إذ يُصرّ جورج طرابيشي على أن أولى متطلبات الديمقراطية غربية الطراز تكمن في نمو «ثقافة» ديمقراطية يراها الآن غائبة عن العالم

---

(٨٩) ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجية المهزومة، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠)، ١٤٣. وقد صدرت أولى طبعات الكتاب عام ١٩٧٩.

(٩٠) جورج أنطونيوس، يقظة العرب:

George Antonius, *The Arab Awakening* (New York: Capricorn Books, 1965), 248.

(٩١) Ibid., 249.

العربي. ويهدف الفحص المخبري الذي يجريه طرابيشي لـ«الثقافة الديمقراطية» لدى المثقفين العرب إلى معرفة ما إذا كانوا مستعدين لقبول «لوثر مسلم» أو «فولتير عربي». فإذا كان المثقفون العرب لا يقبلون مثل تلك الشخصيات بينهم، فما هو حال الجموع العربية؟ ويتساءل: «هل نحن على استعداد لتحمل سلمان رشدي آخر في صفوفنا؟»(٩٢) لكن طرابيشي ليس رائدا في تساؤلاته تلك، إذ ترجع الدعوة من أجل لوثر مسلم إلى القرن التاسع عشر، وأول من اقترحها، كما رأينا من قبل، كان جمال الدين الأفغاني الذي رأى في نفسه هذا اللوثر المسلم.(٩٣) وحين يصر طرابيشي على استخدام نهج معرفي (إبستمولوجي) لمراحل التطور، فهو يدعو العالم العربي إلى الشروع في ديمقراطية إجرائية (نصابية) محدودة تسير على هدي أوروبا القرن التاسع عشر. وهو يعلم جيدا أن ما يطالب به يعد «هرطقة ديمقراطية». لا يعني ذلك أن الحق الانتخابي (وهو حق عام للسكان البالغين في معظم تلك البلدان العربية التي تلتزم بإجراءات ديمقراطية رسمية- بما في ذلك الكويت مؤخرا) يجب أن يقتصر على طبقات الـمُلَّاك، أو على الرجال، فذلك سوف يكون تمييزا ضد النساء والفقراء. وإنما يقترح طرابيشي أن يقتصر ذلك الحق على المتعلمين، من أجل التغلب على الإسلاميين الذين يتوعدون بتدمير الديمقراطية بمجرد انتخابهم ديمقراطيا والذين سوف يحققون ذلك عن طريق خطابهم الشعبوي الذي يجتذب أعدادا متزايدة من الأميين في العالم العربي. ويبدو أن طرابيشي لا يجد في ذلك تمييزا ضد النساء ولا الفقراء، الذين يشكِّلون، بالصدفة البحتة، الجزء الأكبر من الأميين في العالم العربي كما هو الحال في بقية بلدان العالم الثالث!(٩٤)

تلك سجالات ثقافوية الطابع لا مكان فيها للاقتصاد أو رأس المال ومفادها أن

---

(٩٢) جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٨)، ١٨.

(٩٣) انظر جمال الدين الأفغاني، حقيقة الطائفة الطبيعية وشرح الطبيعيين، في كتاب رد إسلامي على الإمبريالية: كتابات سياسية ودينية للسيد جمال الدين الأفغاني:

Jamal al- Din al- Afghani, *The Truth about Neicheri Sect and an Explanation of the Niecheris, in An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyed Jamal ad- Din al- Afghani*, ed. Nikki Keddie (Berkeley: University of California Press, 1968), 171.

(٩٤) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ٢٥.

أسباب «تحديث» أوروبا محصورة في النطاق الثقافي، وكذا أسباب افتقار العرب لهكذا «تحديث». ومن الأمثلة السابقة نستطيع أن نلمس تصورا زمانيا مركزيا يبرر «تأخر» و«تخلف» و«تراجع» العرب اليوم. فلقد تأخروا في سيرهم باتجاه الحداثة، التي توصف بأنها عصر وزمان «الديمقراطية»، ويقبعون في مكان خلف «أوروبا» وامتدادها الأمريكي اللذين يُعَدَّان موضع «الديمقراطية». وبحسب هذا الطرح فإن السبب وراء وقوفنا في هذا الموضع الزماني والمكاني المحبِط هو سبب ثقافي الطابع، والسبيل الوحيد لتجاوزه يكمن في تجاوزه ثقافيا. ما يحتاجه العرب، إذن، هو وضع تصور ثقافي يُسرِّع من مرحلة تطور العرب كي تُزامن أوروبا؛ تصور يضعهم بجوار أوروبا بدلا من السير خلفها. وتلك الأفكار لا تختلف كثيرا عن الأفكار التي تبناها المحافظون الجدد الأمريكيون وسياسات إدارة جورج بوش الابن تجاه البلدان العربية (والإسلامية).

لم يمثل ظهور رأس المال على مسرح تلك السجالات أكثر من كونه فرعا من فروع الثقافة أو كعامل مواز لها. إذ يؤكد مهدي عامل، وهو واحد من بين قلة من المفكرين الذين رأوا دورا لرأس المال في كل تلك الأمور، أن ما يفترضه هؤلاء المفكرون هو «أزمة تطور، أي كأزمة انتقال من الماضي إلى الحاضر. بل ربما كان الأصح القول: انتقال الماضي إلى الحاضر». ويصر عامل على أن الزمن في مثل هذا الخطاب «ليس سوى حركة هذا الجوهر الذي هو الحضارة العربية».[95] وفي معرض انتقاده للمؤتمر الذي انعقد في الكويت عام ١٩٧٤ حول «أزمة الحضارة العربية»، قال إن «تخلف» المجتمع العربي المزعوم الذي تحدث عنه المشاركون يقوم على إشكالية رئيسة: فـ«التخلف» في الحاضر بالنسبة لهم هو نتيجة لإصرار الماضي على البقاء فيه. وقد عارض عامل تلك الفرضية بقوله إن الذنب ذنب الحاضر وليس الماضي، فالحاضر هو السبب في بقاء الماضي داخله لا العكس.[96] والأزمة، بالنسبة له، ليست أزمة «الحضارة» العربية وإنما أزمة «البرجوازيات» العربية.

---

(٩٥) عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ٢٢- ٢٣.

(٩٦) المصدر السابق، ٤٣- ٦٥.

ربما يضع هؤلاء المفكرون المعاصرون في اعتبارهم النصيحة التأريخية التي قدمها لهم عبد الله العروي قبل نحو ثلاثة عقود:

> **لفهم العملية التاريخية لا بد من فهم كل من الذات والآخرين من منظور زماني؛ من إدراك أساليب الفعل المجرَّبة والمؤثرة... وطالما ظل المفكرون العرب يدركون الواقع بصورة «لا-تطورية»، سيظل كل عمل جماعي في الساحة العربية محروما من التوجه الثابت والمحدد، كما ستتحوّل السياسة، بالمعنى النبيل للكلمة، إلى مجرد مناورات قصيرة النظر لخدمة مصالح أنانية.(٩٧)**

مع هذا كله، يجري نشر تلك الأفكار الزمانية، مثل النظريات التي افترضَتها في المقام الأول، دون توفير تاريخ سردي لرأس المال العالمي. بل إن ثمة نبرة جديدة باتت تسيطر على الخطاب الثقافي العربي المعاصر وعلى خطابات ثقافية أخرى حول العالم: نبرة تعتبر الرأسمالية «مهمة حضارية» (تهدف إلى «التقدم» و«التمدن») بعد أن كانت «استعمارا»، أو تعتبرها «تطورا» أو «تنمية»، بعد أن كانت «استعمارا جديدا» أو- أخيرا- تعتبرها «ديمقراطية» بعدما كانت تسمى «عولمة».(٩٨) وفيما كان «التقدم» يعني «النهضة» بالنسبة لمعظم المفكرين العرب في ذروة الحقبة الإمبريالية، ويعني «الثورة» في حقبة الاستعمار الجديد، بات «التقدم» اليوم يعني- بالنسبة للكثيرين منهم- «الديمقراطية» على الطراز الغربي. مع ملاحظة أن المفكرين العرب لم يشرعوا، إلا مؤخرا، في استخدام ذات المفردات التي يستخدمها أصحاب إيديولوجيات عولمة رأس المال.

ما لم يتغير إذن في السجالات العربية اليوم ليس هو الطبيعة «النكوصية» للخطاب الثقافي العربي، ولا للتراث أو تأثيره على الثقافة العربية- فكل من التراث وتأثيره، كما سيتضح في هذا الكتاب، قد خضعا لعدد هائل من التأويلات منذ «النهضة» العربية

---

(٩٧) العروي، أزمة المفكر العربي:

Laroui, *Crisis of the Arab Intellectual*, ix.

(٩٨) انظر جاياتري تشكرافورتي سبيفاك، نقد العقل ما بعد الاستعماري: نحو تاريخ للحاضر الزائل
Gayatri Chakravorty Spivak, A Critique of Post- Colonial Reason: Towards the History of the Vanishing Present (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 354.

وعبر الفكر القومي الثوري والفكر الماركسي، وصولا إلى المناقشات المعرفية (الإبستمولوجية) الراهنة. ما ظل ثابتا إذن هو التزام بتصور زماني تطوري لا يعترف بالتغيير إلا في إطار ثنائية التراث والحداثة. فبخلاف ما يقول به الجابري، وبوفاق مع ما يراه ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر اللذان ينظران إلى التنوير باعتباره أسطورة، ثمة ضرورة لرؤية تنظر للتراث والحداثة خارج هذه الثنائية، رؤية لا تتأثر بترحالهما عبر الزمان، رؤية يجب أن يتنبه إليها، لا المفكرون العرب فحسب، بل ونظراؤهم الأوروبيون على وجه الخصوص.(٩٩)

الشهوات الأوروبية والعربية

كان من بين تبعات قبول التصنيفات الاستشراقية والحُكم على منتَج الثقافة العربية أثناء الحقبة العثمانية أنه «منحط» تجاهُل الدراسات العربية في عصر «النهضة» و«ما بعد النهضة» لتلك الفترة من تاريخ العرب تجاهلا يكاد يكون كاملا. وقد امتد هذا التجاهل إلى الشعر العربي المنتَج في تلك الفترة. ويلاحظ خالد الروَيْهِب، الذي فرغ مؤخرا من دراسة هذا الموضوع أن:

> كل من يقترب من تلك الفترة في تاريخ الشعر العربي سيلحظ ندرة الدراسات

(٩٩) في هذا السياق، ما زالت الكلمات التي خطها عبدالله العروي عام ١٩٧٤، في كتاب أزمة المفكر العربي، جديرة بالتذكر:

> يمكن للمرء أن يجزم أن أي نزعة تأويلية لإضفاء النسبية على الثقافة الغربية هي نتيجة غير مباشرة لافتتان الثقافات غير الأوروبية على وعي أوروبا. لكن مع ذلك، وبعيدا عن الكتابات العارضة، لا يمكن أن نظفر عند أي من الأسماء الكبيرة في العالم غير الأوروبي بأي نقد جذري للإيديولوجية الأوروبية الرئيسة، ألا وهي: تحكيم العقلانية على الطبيعة والإنسان والتاريخ... لكن ثمة صراع بين أوروبا والعالم غير الأوروبي، سواء كان ذلك معلنا أم خفيا. فهل سيتمخض هذا الصراع يوما عن نقد مثل هذا؟ إذا حدث ذلك، نستطيع على الأقل التأكد من أن الأوروبيين وغير الأوربيين سوف يشتركان معا في تشكيله.

Laroui, *Crisis of the Arab Intellectual*, 126.

وحول موضوع أسطورة التنوير، انظر كلا من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدلية التنوير:
Max Horkheimer and Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment* (New York: Continuum, 1972).

> البحثية عن الموضوع، وهو ما يتناقض تمام التناقض مع وفرة النصوص الشعرية... حتى الآن لا يتمثل القصور في المادة المرجعية وإنما في الاهتمام البحثي الحديث. والأرجح أن غياب الاهتمام هذا ينبع من الفرضية التي ما زالت، فيما يبدو، تحتل مكانة مؤثرة، والقائلة بأن الفترة بين عامي ١٥٠٠ و١٨٠٠ لم تشهد كمّا يُعتدّ به من الإنتاج الشعري العربي المثير للاهتمام أو الأصيل. وعليه فقد اعتاد مؤرخو الأدب العربي منذ القرن التاسع عشر إغفال الفترة ما بين عامي ١٥٠٠ و١٨٠٠ باعتبارها فترة ركود أو انحطاط ثقافي. مع ذلك، فما زال يصعب علينا أن نجد تبريرا لهكذا فرضية في غياب أي دراسات جادة عن المنتج الشعري لتلك الفترة.[١٠٠]

ويستشهد الرويهب بالملخصات القليلة والنادرة المتاحة لأشعار تلك الفترة لافتا إلى أن مؤلفي هذه الدراسات القليلة «يعطون قراءهم الانطباع أن أشعار الغزل في تلك الفترة كانت تصوِّر- عادة- محبوبة أنثى». لكن دراسة الرويهب، على النقيض، وجدت أن «المحبوب الذي تصوِّره الأشعار كان في حالات كثيرة، وربما في الأغلب الأعم، غُلاما» وليس امرأة.[١٠١]

ويؤكد الرويهب على أن «كثيرا من شعر الغزل المنظوم في تلك الفترة، إن لم يكن أغلبه، شعر ذو نبرة غلمانية pederastic، يصوِّر عاطفة حب الشاعر الذكر البالغ تجاه غلام مراهق».[١٠٢] ولا يعني ذلك أن «المثليّة الجنسية» كما نعرفها الآن كانت واسعة الانتشار، على نحو ما يؤكده كثير من المستشرقين. إذ يتوخى الرويهب الحرص في تقديره أن «الثقافة العربية الإسلامية عشية عصر الحداثة كانت تفتقر إلى مفهوم المثليّة الجنسية، وأن كتابات تلك الفترة لا تتخذ موقفا موحدا تجاه مختلف أوجه ما ننزع اليوم لتسميته بالمثليّة الجنسية».[١٠٣] واقع

(١٠٠) خالد الرويهب، «حب الغلمان في الشعر العربي في العصر العثماني المبكر، ١٥٠٠- ١٨٠٠»:
Khaled El- Rouayheb, «The Love of Boys in Arabic Poetry of the Early Ottoman Period, 1500- 1800,» *Middle Eastern Literature* 8, no. 1 (2005): 3.

(١٠١) Ibid., 4.

(١٠٢) خالد الرويهب، ما قبل المثليّة الجنسية في العالم العربي- الإسلامي، ١٥٠٠- ١٨٠٠:
Khaled El- Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab- Islamic World*, 1500- 1800 (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 1.

(١٠٣) Ibid.

الأمر، كما تُرجِّح الأدلة التي يقدمها الرويهب، هو غياب أي مؤشرات في آداب تلك الفترة على أن أحدا كان ينظر لأولئك الرجال الذين كتبوا قصائد تشبيب في الغلمان أو مارسوا الجنس مع الرجال، إيجابيا أو سلبيا، باعتبارهم «مثليّين جنسيا» بشكل حصري. ولم يظن أحد من المعلِّقين أن شهوات هؤلاء تجاه الرجال أو الغلمان تنفي عنهم اشتهاء النساء. وكما نؤكد على عدم ظهور مفهوم المثليّة الجنسية. من المهم أيضا أن نؤكد على أن هذا الاشتهاء «المثليّ» الحصري إن وجد، فإنه لم يكن موضوع الخطاب الرئيس. ما كان يُطرح للمناقشة هو «حب الغلمان» و«اللواط» sodomy، وهما مفهومان لا يحملان بداخلهما أي حصرية، ويوحيان في أفضل الأحوال بترتيب لأولويات التفضيل التي كانت تقوم في مرحلة معينة (الصبا)، وتتغير في مراحل أخرى (البلوغ أو الكبر). ويجب التأكيد هنا على أن أولئك الذين كتبوا شعرا يتغزل في الغلمان لم يمارسوا اللواط بالضرورة. بل إن ثمة إشارات إلى أن علماء الدين الأتقياء ممن يتَّبعون التفسير المقبول الذي يقول إن الإسلام يحرِّم اللواط لم يقترفوا ذلك الفعل، لكنهم لم يروا أي تناقض بين تحريم اللواط هذا وبين الوقوع في عشق الغلمان. ويوضح الرويهب أن هذا الافتتان والشعر الذي يعبر عنه لم يكن دوما، ولا حتى في معظم الأحيان، ينشد إقامة علاقات جنسية، إذ لم يكن يُنظر لتلك العلاقات بوصفها الغاية النهائية لتلك الشهوات التي تظهر في القصائد. بل الواقع أن ثمة تمييز كان قائما بين اللواط، المحرَّم من الناحية الدينية، وبين التعبير عن عشق الغلمان، الذي لا يقع في نطاق هكذا تحريم.

وضع المعلم والكاتب المصري رفاعة الطهطاوي- الذي أرسله الوالي المصري محمّد علي بصحبة عدد من الباحثين ليكون إماما لهم في بعثة لدراسة علوم الفرنسيين واكتساب معارفهم (وكانت مؤسسة الأزهر التعليمية قد فرضته على البعثة)- سجلا لوقائع رحلته، التي استمرت من عام ١٨٢٦ إلى عام ١٨٣٠. وفي معرض وصفه لأسفاره في فرنسا علق الطهطاوي على سلوكيات الفرنسيين وخصائصهم الشخصية في نصٍّ يمثل بدايات علم الأنثروبولوجيا. كان قد شرع في وضع كتابه بناء على نصيحة من أصدقائه وأقربائه، وبخاصة أستاذه الشيخ حسن

العطار (١٧٦٦-١٨٣٥)، وهو «مولع بسماع عجائب الأخبار والاطلاع على غرائب الآثار». وكان العطار، الذي تصادف وأن كتب شعرا يتغزل في الغلمان، قد شجع الطهطاوي على كتابة تقرير عن أسفاره حتى «يكون دليلا يهتدي به إلى السفر إليها [فرنسا] طلاب الأسفار، خصوصا أنه من أول الزمن إلى الآن، لم يظهر باللغة العربية -على حسب ظني- شيء في تاريخ مملكة باريس... ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها».(١٠٤) في هذا الكتاب المهم الذي سمّاه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** ونشره عام ١٨٣٤ في القاهرة، عقد الطهطاوي مقارنات بين أفضل ما يميز الفرنسيين وأسوأ ما يعيبهم فيما يتعلق بالعادات الجنسية الاجتماعية، وبين نظيراتها المصرية والعربية. وقد كرر بعضا من ملاحظات الجبرتي، إذ بدأ بالقول: إن من خصال الفرنسيين «صرف الأموال في حظوظ النفس والشهوات الشيطانية، واللهو واللعب، فإنهم مسرفون غاية السرف، ثم أن الرجال عندهم عبيد النساء، وتحت أمرهن، سواء كن جميلات أم لا... ولا يظن الإفرنج بنسائهم ظنا سيئا أصلا، مع أن هفواتهن كثيرة معهم، فإن الإنسان منهم، ولو من أعيانهم، قد يثبت له فجور زوجته فيهجرها بالكلية، وينفصل عنها مدة العمر».(١٠٥) مع ذلك لا يمكننا الادعاء بأن الطهطاوي وجد كل ما في باريس يدعو للاستهجان:

> ومن الأمور المستحسنة في طباعهم، الشبيهة حقيقة بطباع العرب [البدو]، عدم ميلهم إلى الأحداث والتشبب فيهم أصلا، فهذا أمر منسي الذكر عندهم، تأباه طبيعتهم وأخلاقهم، ومن محاسن لسانهم وأشعارهم أنها تأبى غزل الجنس في جنسه، فلا يحسن في اللغة الفرنساوية قول الرجل عشقت غلاما، فإن هذا يكون من الكلام المنبوذ، المُشكِل، فلذلك إذا ترجم أحدهم كتابا من كتبنا يقلب الكلام إلى وجه آخر، فيقول في ترجمة تلك الجملة: عشقت غلامة، أو ذاتا، يتخلص من ذلك، فإنهم يرون هذا من فساد الأخلاق، والحقُّ معهم، وذلك لأن أحد الجنسين له في غير جنسه خاصة

---

(١٠٤) رفاعة الطهطاوي تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريز، في الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، الجزء الثاني، ١٠ - ١١. وقد نشر الكتاب للمرة الأولى عام ١٨٣٤، وكان يعتمد على رحلة الطهطاوي إلى فرنسا عام ١٨٢٦. وأعيد طبع الكتاب عام ١٨٤٩، ومرة أخرى عام ١٩٠٥.

(١٠٥) المصدر السابق، ٧٨.

من الخواص يميل إليها كخاصة المغناطيس في جذب الحديد مثلا، وكخاصة الكهرباء في جذب الأشياء، ونحو ذلك، فإذا اتحد الجنس انعدمت الخاصة، وخرج عن الحالة الطبيعية، وهذا الأمر عندهم من أشد الفواحش، حتى أنهم قلما ذكروه صريحا في كتبهم، بل يكنون عنه بما أمكن، ولا يسمح التحدث به أصلا.(١٠٦)

مع ذلك، ظل موضوع خيانة النساء يشغل باله:

ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم، كما تقدَّم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من غيرة... كيف والزنا عندهم من العيوب والرذائل، لا من الذنوب الأوائل، خصوصا في حق غير المتزوج... وبالجملة، فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج [أوروبا] العظيمة مشحونة بالكثير من الفواحش والبدع والضلالات، وإن كانت مدينة باريس من أحكم سائر بلاد الدنيا، وديار العلوم البرانية، وأثينه الفرنساوية.(١٠٧)

لا يعني هذا أن الفرنسيين لا يعرفون «العِرض» مثل العرب: «ولا يظن بهم أنهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عِرض لهم في ذلك، حيث إن العِرض يظهر في هذا المعنى أكثر من غيره، لأنهم، وإن فقدوا الغيرة، لكنهم إن علموا عليهن شيئا كانوا أشر

(١٠٦) المصدر السابق. لاحظ استخدامه لمصطلح «جنس»، الذي سوف يكتسب معنى «العلاقة الجنسية» في القرن العشرين، بمعني «النوع»، الذي لا يستخدمه أبدا للإشارة إلى العلاقات الجنسية أو الجماع. بل إنه يشير إلى الحرس الشعبي الفرنسي بـ«الخفر الجنسي» (٢٠٧). كذلك يستخدم صيغة الجمع «أجناس» بطريقة عادية عندما يشير إلى جماعات عرقية مختلفة (٢٥٦). كذلك نلاحظ أنه عندما يتكلم عن «اللذة الشهوانية والنسل» في كتابه التالي، المرشد الأمين للبنات والبنين، لا يستخدم أبدا كلمة «جنس» للإشارة إلى الذكور والإناث، وإنما يتحدث ببساطة عن أوجه المتعة الحلال داخل علاقاتهم الزوجية وعن الرغبة في التناسل. راجع كتابه المرشد الأمين للبنات والبنين، في الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، الجزء الثاني، ٣١٨. وقد نشر هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٨٧٣، عام وفاة الطهطاوي. وبنفس الطريقة استخدم بطرس البستاني، في خطابه حول تعليم النساء عام ١٨٥٢، مصطلح «جنس» بمعنى نوع، عندما أشار إلى النساء (وليس إلى الرجال). انظر: «خطاب في تعليم النساء» (بيروت: أعمال الجمعية السورية، ١٨٥٢)، والمنشور لاحقا في كتاب فخري، الحركات الفكرية، ١٨٣- ١٩٧. وهذا يوحي بوجود فترة انتقالية قبل أن تكتسب مفردة «جنس» معناها الحديث الذي يشير إلى نوعَيْ الإنسان، وأيضا إلى «الجماع» بينهما. وللاطلاع على الخلفية التاريخية لكلمة «جنس» بمعناها الحديث، انظر الفصل الثالث.

(١٠٧) الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريز، ٧٨- ٧٩.

الناس عليهن وعلى أنفسهم وعلى من خانهم في نسائهم، غاية الأمر أنهم يخطئون في تسليم القياد للنساء».(١٠٨)

وفي مسألة التجرد من الملابس علنا، بدت فرنسا «أسلم» قليلا فيما يتعلق بإخفاء العورة عن عيون الناظرين، خاصة في تلك الحمامات العامة، لكن تجربة الحمام الفرنسي كانت أقل «متعة» مقارنة بالحمامات المصرية: «والحمامات في باريس متنوعة، وفي الحقيقة هي أنظف من حمامات مصر، غير أن حمامات مصر أنفع منها وأتقن وأحسن في الجملة، وذلك أن الحمام في مدينة باريس عدة خلوات، في كل خلوة مغطس من نحاس يسع الإنسان فقط، وفي بعض الخلوات مغطسان، وليس عندهم مغطس عام كما في مصر، ولكن هذه العادة أسلم بالنسبة للعورة، فإنه لا طريقة لأن يطّلع إنسان على عورة آخر، حتى أن الخلوة التي فيها مغطسان بين كل مغطس ستارة تمنع أن ينظر الإنسان صاحبه، وليس لدخول الإنسان في هذه المغاطس الصغيرة لذة كالدخول في الحمامات، ولا يعرق الإنسان بها أبدا، إذ الحرارة لا توجد إلا في المغطس، لا في الخلوة أبدا، وإن كان يمكن أن يوصي الإنسان على حمام بالبخار، فإنهم يصنعون له ذلك، ولكن بثمن آخر غير الثمن المعتاد».(١٠٩) وقد حرص الطهطاوي على تقديم زاوية طبقية في تقييمه لمسألة عفة النساء. إذ لاحظ الفارق الواضح بين الأخلاق الجنسية لدى البرجوازية، وبين نظيراتها لدى الأرستقراطية ولدى الطبقات الفقيرة. لاحظ أن «العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع».(١١٠)

ونجد أصداء الكثير من آراء الطهطاوي في كتابات الرحالة المغربي محمّد بن عبد الله الصفّار، الذي قام بزيارة قصيرة (استمرت خمسين يوما فقط) إلى فرنسا، وباريس على وجه الخصوص، في شتاء ١٨٤٥-١٨٤٦.(١١١) ويشير الصفّار عابرا

(١٠٨) المصدر السابق، ٢٥٨.

(١٠٩) المصدر السابق، ١٢٧.

(١١٠) المصدر السابق، ٢٥٨.

(١١١) الشيخ محمد بن عبد الله الصفّار، الرحلة التطوانية إلى الديار الفرنسية ١٨٤٥- ١٨٤٦، تحقيق أم سلمى (تطوان: مطبعة الحداد يوسف إخوان، ١٩٩٥). وقد ظل في باريس على الأرجح من ٢٨ ديسمبر/ كانون أول ١٨٤٥ وحتى ١٦ فبراير/ شباط ١٨٤٦. انظر المصدر السابق، ١٠٧.

إلى كتاب الطهطاوي، حيث يبدو أنه استعار منه تفاصيل عدة.[١١٢] ورغم ما يبدو من شدة انبهار الصفّار بكثير من أوجه الحياة في باريس، وأن رأيه في النساء الباريسيات كان أفضل من رأي الطهطاوي فيهن، فقد هالته رؤية عادة باريسية (لاحظها في مارسيليا أيضا)[١١٣] هي التبول في الشوارع، على الجدران وفي الأركان، حتى مع وجود مراحيض عامة.[١١٤] وقد أثار قرفه ذلك التيار المتدفق من البول في شوارع باريس (ما يذكّرنا بملاحظات الجبرتي عن النظافة الشخصية وعادات المرحاض عند الفرنسيين).[١١٥] أما فيما يتعلق بالشهوة الجنسية، فقد لاحظ الصفّار، مثل الطهطاوي، بكثير من الدهشة أنهم:

> ليس عندهم الغزل والتشبيب والتعشق إلا في النساء، ولا يميلون إلى الغلمان والأحداث؛ وذلك عندهم عيب كبير وفيه العقوبة ولو كان برضاهما بخلاف عشق النساء والخلوة بهن. فإن ذلك إذا كان عن رضا منهما لا يتعرض لهما معترض.[١١٦]

ويلاحظ خالد الرويهب أن آراء الطهطاوي «يجب النظر إليها على خلفية ذلك النوع من شعر الغزل الذي كان يُكتب في مصر في زمن الطهطاوي. فالشعر الذي كان يؤلفه كبار الشعراء المصريين في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر... كان يغلب عليه حس غلماني». ويضيف:

> كما يتضح لنا من ملاحظات الطهطاوي، كان المستعربون الأوروبيون في أوائل القرن التاسع عشر يرفضون تلك الثيمة في شعر الغزل العربي، ومن ثم فقد سعوا لإخفائه من الوجود. ففي نفس وقت وجود الطهطاوي في باريس تقريبا، كان المستعرب البريطاني الكبير إدوارد لين في مصر، يجمع مادة من أجل كتابه المرجعي وصف أخلاق وعادات المصريين الحديثين *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. وقد اعتُبر لين، الذي أصدر ترجمة مهذّبة إلى أقصى حد لكتاب ألف ليلة وليلة *The Arabian Nights*، أن

(١١٢) المصدر السابق، ٥٧.
(١١٣) المصدر السابق، ٣٧.
(١١٤) المصدر السابق، ٦٩.
(١١٥) المصدر السابق، ٩٤.
(١١٦) المصدر السابق، ٩٥.

الغلمانية رذيلة لا يمكن التصريح بها، ولم يكن لديه ما يقوله في شأن الظاهرة في كتابه المذكور.(١١٧)

وقد استمر بعض الشعراء العرب في كتابة شعر يتغزل في الغلمان أثناء القرن التاسع عشر.(١١٨) وربما كان آخرهم حافظ إبراهيم (١٨٧٢-١٩٣٢)، الذي كتب عام ١٩٠٦ قصيدة واحدة على الأقل يتغنى بها بجندي شاب وسيم، ويتمنى أن يضيف ذلك الشاب سيفه إلى تلك السيوف التي تُدافع عن مصر في وجه البريطانيين. لكن القصيدة لم تتضمن أي تعبير عن الشهوة الجنسية.(١١٩) بيد أن أبرز التحوّلات التي طرأت على الأدب العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر كانت الاختفاء التام للشعر الذي يتغزل في الغلمان أو الرجال باعتباره غَرَضا - أو غَرَضا فرعيا - من الأغراض الشعرية. فلم نعد نرى في الشعر العربي في القرن العشرين أي شاعر، كبيرا كان أم صغيرا (باستثناء بعض الشعراء الهامشيين)، يكتب أبياتا يفصح فيها عن مكنون رغبته المشبوبة تجاه رجل أو غلام.(١٢٠)

الواقع أنه في العقود القليلة التي أعقبت كتابات الطهطاوي والصفَّار، سوف تنقشع حالة الدهشة والاستغراب التي كانت تعتري الكتاب العرب تجاه الشهوات

---

(١١٧) El- Rouayheb, «The Love of Boys.» 16.

(١١٨) El- Rouayheb, *Before Homosexuality*, 157.

(١١٩) انظر حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري (بيروت: محمد أمين دمج، ١٩٦٩)، الجزء الأول، ٢٤٧- ٢٤٨.

(١٢٠) يتمثل الاستثناء النادر في أستاذ الأدب العربي، العراقي عبد الرزاق محيي الدين (١٩١٠- ١٩٨٣)، الذي كتب الشعر أيضا، ونشر قصائده في صحف عراقية ولبنانية. وقد كتب محيي الدين قصيدة عام ١٩٣٢ نشرها في لبنان بعنوان «كرة السلة، أو، على لوحة السبورة»، تعبر عن عاطفة مشبوبة من مدرس ذكر تجاه أحد تلاميذه الذكور. وفي الكتاب الذي ضم أعماله ونشر بعد وفاته، أشار المحرر إلى أن محيي الدين كتب تلك القصيدة نيابة عن مدرس صديق له. أنظر: عبد الرزاق محيي الدين، ديوان القصائد. تحقيق الدكتور محمد حسين علي الصغير (عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ٥١ - ٥٣. وجاءت قصيدة محيي الدين متوافقة مع تقليد شعري عربي يتم فيه التعبير عن حب المدرس الشهواني لتلميذه الذكر، وهو تقليد كان مزدهرا خلال العصور العثمانية. راجع أيضا الرويهب، ما قبل المثليّة الجنسية:

El- Rouayheb, *Before Homosexuality*, 34- 46.

الجنسية عند الأوروبيين والمناقشات الصريحة لشهوات العرب، بل أكثر من ذلك، سوف تصبح حالة الاستغراب هذه نفسها مدهشة للأجيال التالية من النُخب الثقافية العربية. فعلى سبيل المثال، نجد أن المناقشات الواضحة والصريحة لأمور الجنس في كتابات اللبناني أحمد فارس الشدياق في القرن التاسع عشر (وكان – هو نفسه – يرى أن تعدد الزوجات واتخاذ المحظيات لدى الرجال العرب في القرون الوسطى كان من أسباب انهيار العرب في ذلك العصر، كما حدث مع الإغريق، والفرس، والرومان)(١٢١) سوف تواجه بالإدانة في كتابات المؤرخين الأدبيين عند منقلب القرن. ففي عام ١٩٠٢ وضع المؤرخ جرجي زيدان أحد أهم جامعي التراث كتابه تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، وعلّق فيه على تحفة شدياق الساق على الساق الصادر عام ١٨٥٥ قائلا:

> على أننا لا نستطيع الانتقال من وصف كتاب الفارياق [الساق على الساق] قبل الإشارة إلى أمر وددنا لو كفانا – رحمه الله – مئونة النظر فيه، وذلك أنه أورد في ذلك الكتاب ألفاظا وعبارات أراد بها المجون، ولكنها تجاوزت حدوده حتى لا يتلوها أديب إلا ودَّ لو لم تمرّ في ذهن شيخنا ولا دوَّنها في كتابه تنزيها لأقلام الكتاب عمّا يخجل من قراءته الشاب فضلا عن العذراء.(١٢٢)

بعدها بنصف قرن، سوف تظهر دهشة من نوع مختلف تماما. فإذا كان زيدان قد تبنى المنطق الفيكتوري المعارض لاستخدام مصطلحات جنسية في المطبوعات، فقد شكّك توفيق الطويل (ابن القرن العشرين الذي أرّخ للصوفية في مصر) في مصداقية كل ما كُتب عن الشهوة لدى العرب من قبل، وذلك في كتابه الذي ألفه حول هذا الموضوع ونشره عام ١٩٤٦ إذ قال: «وليس أدلّ على شيوع الشذوذ الجنسي بين هؤلاء الناس [الصوفيين] من دهشة رفاعة الطهطاوي حين سافر إلى فرنسا لأنه لم يجد ذلك الداء منتشرا بين أهلها، كأن انتشاره هو الشيء الطبيعي، وغير الطبيعي

---

(١٢١) أحمد فارس الشدياق، كنز الرغائب في منتخبات الجوائب (إسطنبول، ١٨٧١– ١٨٧٢)، الجزء الأول، ٩٠. مذكور في كتاب ماجد فخري، الحركات الفكرية، ٨١– ٨٢.

(١٢٢) تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، (القاهرة: الهلال، ١٩١٠)، الجزء الثاني، ٩٠. وتلك كانت الطبعة الثانية من الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩١٠.

حقا ألا يكون منتشرا بين الناس».[١٢٣] لقد أعرب الطويل عن فزعه كون الطهطاوي لم ينظر إلى «الشذوذ الجنسي» باعتباره «داء»، وأنه كان يتوقع انتشاره (في فرنسا)، معتبرا أن ذلك سوف يكون «شيئا طبيعيا». وبعد نصف قرن سوف تسود رؤية الطويل لدرجة أن جورج طرابيشي، في لحظة حنق ليبرالية غربية على الأوضاع الجنسية، سوف يقيس «إخفاق» «الحضارة» العربية المعاصرة في التقدم بمستوى تسامحها الجنسي، حيث يتضح «التأخر» العربي، بالنسبة له، في إنكار «الديمقراطية... في العلاقات الجنسية (وأكتفي هنا بالعلاقات الجنسية الغيريّة بدون أن أغامر إلى حد الكلام عن العلاقات الجنسية المثليّة)».[١٢٤] وكما سيتضح لنا فيما بعد، فإن آراء طرابيشي لا تتفق مع الأفكار السائدة في العالم العربي المعاصر، وإنما مع تلك السائدة في الغرب المعاصر.

الاستشراق والحقوق الجنسية

في أواخر ستينيات القرن العشرين أخذت أجندة الحقوق الجنسية تظهر في الولايات المتحدة وغيرها من البلدان الغربية. وبدأت عولمة تلك الأجندة في الثمانينيات والتسعينيات، فأصبح الكلام عن الممارسات الجنسية في بقية أنحاء العالم، بما في ذلك العالم العربي، يُطرح على أجندة حقوق الإنسان العالمية، جنبا إلى جنب مع الأفكار عن السلوك «المتحضر» و«غير المتحضر». هذا التحريض على خطاب الحقوق الجنسية خارج الولايات المتحدة وأوروبا الغربية اقتضى من منظمات ودعاة حقوق الإنسان إدراج المعرفة الأنثروبولوجية المتوافرة عن العالم غير الغربي.[١٢٥] كان ذلك أمرا لا غنى عنه لتشكيل الذوات البشرية- أو بالأحرى

---

(١٢٣) توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، ١٥٧. وصدرت أولى طبعات الكتاب عام ١٩٤٦ عن مكتبة الآداب بالإسكندرية. وأود أن أشكر خالد الرويهب على لفت انتباهي لهذا الكتاب.

(١٢٤) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، ١٨.

(١٢٥) حول التحريض على الخطاب، انظر ميشيل فوكو:

Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol.1, *An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1980), 17- 35.

الموضوعات البشرية- لخطاب حقوق الإنسان (راجع الفصل الثالث). وفي سياق هذا النشاط «الدولي» في حقوق الإنسان، برزت و/ أو خُلقت ضحيتان أساسيتان لانتهاكات حقوق الإنسان في البلدان العربية، ألا وهما النساء و«المثليّون جنسيا». وبينما كان الغرب قبل مرحلة الحداثة يهاجم عالم الإسلام بسبب تهتكه الجنسي المزعوم، فقد راح الغرب الحديث يهاجم قمعه المزعوم للحريات الجنسية. وعلى سبيل المثال، نجد أن الرعب من جرائم «الشرف»، التي تحصد أرواح رُبع القتيلات في الأردن، سوف يتجسد في تقارير خاصة على شبكات التلفزيون الأمريكية والكتب الرائجة التي يضعها مخبرون محليون مزعومون. مع أن هذه الشبكات الأمريكية ذاتها لا تخصص أية برامج تلفزيونية لاستقصاء حقيقة أن ثلث القتيلات في الولايات المتحدة، على الأقل، قد قُتلن بأيدي عشّاقهن أو أزواجهن.(١٢٦) بل ولا تُعقد مثل تلك المقارنات عند عرض جرائم «الشرف» العربية، الحقيقية منها والخيالية، على مشاهدي التلفزيون.

ولأن تصوير المستشرقين وعلماء الأنثروبولوجيا للممارسات الجنسية العربية يركّز على الشهوات الجنسية لدى الرجال العرب، نجد عددا كبيرا من الكتّاب والسوّاح الغربيين، كما أسلفنا، يسافرون إلى البلدان العربية لإشباع شهواتهم مع العرب. وكما سأوضح في الفصل الثالث، فإن السياحة الجنسية المثليّة إلى المغرب

وقد ظهر الكتاب في ترجمة عربية بعنوان إرادة المعرفة، الجزء الأول من تاريخ الجنسانية، تحقيق وترجمة مطاع الصفدي وجورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

(١٢٦) انظر تقرير «العنف ضد النساء: تقرير مسحي لضحايا جريمة قومية» الصادر عن وزارة العدل الأمريكية: «Violence Against Women: A National Crime Victimization Survey Report,» U.S. Department of Justice, Washington, D.C., January 1994.

وانظر أيضا: عنف المقرَّبين: تحليل لبيانات عن جرائم الأزواج والزوجات والعشاق والعشيقات الحاليون والسابقون:

Violence by Intimates: Analysis of Data on Crimes by Current or Former Spouses, Boyfriends, and Girlfriends (Publication NCJ 167237), ed. Lawrence Greenfeld et al. (Washington, DC: U.S. Department of Justice Statistics, 1988),

والتقرير متوفر على صفحة:

http://www.ojp.usdoj.gov/bjs.

ومصر، كما الأعداد الكبيرة من الرجال المثليّين الذين تضمهم البعثات الدبلوماسية للسفارات الغربية، والمكاتب المحلية للصحف الغربية، ومجموعات العاملين في المنظمات الغربية غير الحكومية التي تتخذ لها محطات في العالم العربي، استمرت في هذا التقليد. ويوضح لنا تاريخ هذه السياحة نفسه كيف يتم التفاعل بين قضية «الثقافة» وبين السلطة الاستعمارية وسلطة الاستعمار الجديد. وقد لاحظ جوزيف بون في حالة المغرب ما يلي:

> في ظل حقيقة اضطهاد المثليّين جنسيا التي دفعت عددا من الأوروبيين والأمريكيين للاستقرار في طنجة، فأنا لا أقصد التقليل من نجاح تلك الجيوب [الجغرافية] في خلق مجتمعات استطاعت تحقيق ذاتها على نحو يستحيل في أي مكان آخر، كما لا أقصد التغاضي عمّا سمحت به تلك الجاليات الأجنبية أحيانا، بغض النظر عمّا نالته من امتيازات، من تنفيس عن شهوات وممارسات وقفت في مواجهة الإيروتيكية الغربية السائدة القائمة على علاقة حب رومانسية بين رجل وامرأة. إلا أن «الملاذ الآمن الخالي من التدخّل *sanctuary of non-interference*» الذي يشيد به [ويليام] بوروز يعتمد على عوامل تاريخية واقتصادية مُعيّنة للاستعمار الغربي، عوامل تكرّس دائما نوعا قد يكون بغيضا من الاستغلال، كما هو بغيض التهميش والتحرشات التي دفعت بهؤلاء الرحالة الغربيين إلى الخارج في المقام الأول.[١٢٧]

ويضيف بون: «في تلك الحكايات التي يكون فيها الرحّالة الغربي آخر بالفعل [في بلاده] بسبب مثليّته الجنسية، نرى كيف تُخفي المساواة المفترضة بين المثليّة الجنسية الشرقية والحرية الشخصية الغربية طيف التمييز والاستغلال الاستعماري الكامن في العلاقة التراتبية: الرجل الأبيض/ الغلام الأسمر».[١٢٨] وفي هذا السياق تحديدا من السياحة الجنسية الغربية المتواصلة والاهتمام الأنثروبولوجي المتزايد بالممارسات المثليّة بين الرجال في العالم العربي، أخذت جماعات حقوق الإنسان الغربية تولي اهتماما خاصا لانتهاك «حقوق المثليّين» في البلدان العربية.

لاحظَت جاياتري تشكرافورتي سبيفاك مؤخرا أن «فكرة حقوق الإنسان... قد تحمل في طياتها أجندة لنوع من الداروينية الاجتماعية- الأصلح يجب أن يحمل

---

(١٢٧) Boone, «Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism,» 99- 100.

(١٢٨) Ibid., 104.

على عاتقه مهمة تخفيف الأذى عمن هو أقل صلاحا- كما تحمل ذريعة تبرر بها خطابها. لكننا، بطبيعة الحال، نتحدث عن مجرد (نوع) من أنواع الداروينية الاجتماعية. تماما كما أن فكرة (عبء الرجل الأبيض)، الذي يحمل على عاتقة مهمة الحضارة والتطور، هي مجرد (نوع) من أنواع الاضطهاد. وكم سيكون من السخف أن نضع هوامش عن البحوث والدراسات التي كُتبت لتوضيح أن تلك الفكرة ربما كانت ذريعة للتدخل الاقتصادي والعسكري والسياسي».(١٢٩) وكما سأوضح في الفصل الثالث، فإن الهدف يمكن أيضا أن يكون، وعادة ما يكون، ضربا من «التسويّة» normalization الأخلاقية والمعرفية/ الإبستمولوجية (بمعنى جعلها سويَّة). وتبدو سبيفاك واضحة في رؤيتها أن «الاستعمار كان ملتزما بتعليم طبقة معينة. كان يبدو منشغلا بعملية بدت دائمة ومستمرة لتعديل السوِّية. لكن من عجب الأقدار أن مهمة حقوق الإنسان و(التنمية) اليوم لا تستطيع أن تدّعي هذا النوع من تمكين الذات كما فعل الاستعمار في مجده. مع ذلك، فالمنحدرون من الطبقة الوسطى من المستعمَرين، وهي من أكبر منجزات الاستعمار في ذروة ازدهاره، أصبحوا دعاة لحقوق الإنسان في بلدان الجنوب».(١٣٠) و كما ستوضح الأمثلة في الفصل الثالث، فإن التواطؤ بين المخبرين المحليين الذين ينتمون للطبقتين الوسطى والعليا وأبناء الوطن المغتربين الذين يعيشون في الشتات من جانب، وبين جماعات ومنظمات حقوق الإنسان الغربية من جانب آخر، يُظهر أن الثقافة التي يجري تعميمها ليست ثقافة مركزية أوروبية فحسب، وإنما أيضا ثقافة تحمل خصائص طبقية مهمة، ومن ثم تَعِد بعواقب وخيمة على العاجزين عن الدفاع عن أنفسهم. وتوضح سبيفاك أن «مهمة إعادة الحقوق لأصحابها يتقاسمها الشركاء فوق خط الطبقة، وهو خط يتجاوز، بدرجة ما ودون انتظام، الفوارق العرقية والتقسيم التقليدي بين الشمال والجنوب».(١٣١) ورغم أن هذه الطبقة الوسطى المحلية «متواجدة جسديا في الجنوب... إلا أنها،

---

(١٢٩) جياتري شكرافورتي سبيفاك، «تصحيح الأخطاء/ إعطاء الحقوق لمن تعرض للإيذاء»:
Gayatri Chakravorty Spivak, «Righting Wrongs,» *South Atlantic Quarterly* 103, nos. 2- 3 (Spring- Summer 2004): 524.

(١٣٠) Ibid.

(١٣١) Ibid., 525.

على وجه العموم، ليس لها أي علاقة بالتركيب الفكري - وهو خليط من الخطاب المعرفي والأخلاقي - للفقراء الريفيين الذين يقعون تحت مستوى رادار المنظمات غير الحكومية. فالقدرة على تقديم مشروع يجتذب دعما ماديا من الشمال، على سبيل المثال، وهو ما يتطلب إدراك مشكلة ما وصياغتها بصورة ذكية ومقنعة للذوق الشمالي، هي في حد ذاتها دليل على نوع من الانفصال المعرفي عن فقراء الريف ذوي الحظ الأقل من التعليم. (ونوع التعليم الذي نفكر فيه هنا ليس هو كيفية تدريب فقراء الريف على صياغة مشروع يُقدَّم للمنظمات غير الحكومية بهدف الحصول على منحة!)».(١٣٢) ويمكن أن أضيف هنا أن ما خلصْتُ إليه سبيفاك بشأن فقراء الريف ينطبق أيضا بدرجة كبيرة على فقراء الحضر، حتى وإن كان هؤلاء قادرون على اجتذاب «اهتمام» أكبر من جانب الموظفين الدوليين والمحليين في منظمات حقوق الإنسان، خاصة عندما يتعلق الموضوع بقضية «الحقوق الجنسية».

لكن، رغم الطبقة، والعرق، والوضع الاستعماري الذي يجعل الأصلح (من وجهة النظر الداروينية) من نشطاء حقوق الإنسان يدافعون عن الأضعف من ضحايا الانتهاكات، فإن إغراء إعادة الحقوق لأصحابها لا يزال قائما، حتى بين المتنبهين من الباحثين والباحثات والواعين من الدعاة الذين يناهضون اضطهاد الهوية. فها هي جوديث بتلر، التي تمثل في مواقف أخرى نموذجا يحتذى به لباحث يدقق في التفاصيل، تنادي بتعميم الحقوق الجنسية، فتقول: «إحدى المهام المركزية للحقوق الدولية للمثليّين جنسيا من النساء والرجال هو التأكيد بألفاظ واضحة وعمومية على أن المثليّة الجنسية أمر واقع، لا باعتبارها حقيقة باطنة، ولا باعتبارها ممارسة جنسية، وإنما باعتبارها إحدى الخصائص المحددة في صميم إدراكنا للعالَم الاجتماعي... وهكذا، فإن مهمة سياسات الحركة الدولية للمثليّين والمثليّات ليست أقل من إعادة صياغة الحقيقة، إعادة تشكيل الإنسان، والاضطلاع بطرح السؤال: ما الذي يمكن أن يُعاش وما الذي لا يمكن أن يُعاش؟».(١٣٣) وتنبع مخاوف بتلر من كون «ذات»

---

(١٣٢) Ibid., 527.

(١٣٣) جوديث بتلر، إزالة النوع:

Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), 29- 30.

الإنسان المعاصر تتشكل من خلال نبذ كل ما هو مثليّ، ومن ثم تنفي هذا النبذ خارج المعايير المحدِّدة لما هو إنساني. ورغم أن ذلك الرأي يمكن أن يكون حقيقة قابلة للجدل في بعض السياقات الغربية، فلا مكان له في سياقات أخرى؛ سياقات لا تمثل فيها العلاقات الجنسية بين أفراد نفس النوع، بغض النظر عن «المثليّة الجنسية» كما أُعيدت «تسويتها» في الغرب، آخرا تتشكل الذات في مواجهته. وعلى ذلك، فإن بتلر، حين تدعو إلى تدويل الأنطولوجيا الجنسية الغربية في سياق صياغتها للإنسان الغربي الذي يستدخِل المثليّين جنسيا، فإنها تغامر بالسقوط في فخ «نبذ» ذات أخرى، كما تغامر بإقصاء «آخر» آخر. والآخر الذي تقصيه هنا هو الصياغات الثقافية التي لا تقوم بنيتها الأنطولوجية على ثنائية الغيريّ/ المثليّ. ومن ثم فلحظة التعميم هنا هي لحظة دمجية، تضمن تعميم «الذات» الجنسية لأنصار سياسات الحركة الدولية للمثليّة الجنسية، بينما تتشكّل تلك الحركة عرقيا/ قوميا/ طبقيا من خلال نبذ «ذوات» أولئك الذين يعجزون عن الدفاع عن أنفسهم من قِبَل أصلح الذوات كلها.

تعي بتلر جيدا المضاعفات التي يمكن أن تنجم عن عمل حركة حقوق الإنسان الدولية، لكنها تؤمن، فيما يبدو، بالآثار الطيبة التي يمكن أن تتحقق بتعميم تلك الحركة: «تضطلع الحركة الدولية لحقوق الإنسان بعملية مستمرة لإعادة تعريف الإنسان وإعادة التفاوض بشأنه. وهي تدفع الإنسان لخدمة الحقوق، لكنها أيضا تعيد كتابة الإنسان وتعيد مَفْصَلته عندما يتعارض مع الحدود الثقافية لتصورها القائم عن الإنسان. هكذا تفعل، وهكذا يجب أن تفعل».(١٣٤) وتعرب بتلر عن بالغ قلقها من الإمبريالية، لكنها في الوقت نفسه ترى، محقّة، أن النسبية الثقافية وسيلة مقاوَمة غير فعالة وغير محمودة للإمبريالية، فتقول إن «مفهوم حقوق الإنسان القائم على مناهضة الإمبريالية أو، على أقل تقدير، غير المرتبط بالإمبريالية، يجب أن يتساءل عمّا نعنيه بالإنسان، وأن يتعلم من الطرق والوسائل المختلفة لتعريف الإنسان في شتى الثقافات. هذا يعني أن التصورات المحلية لما هو إنساني أو، بتحديد أكبر، للظروف والاحتياجات الأساسية لأي حياة إنسانية، يجب أن تخضع لإعادة التأويل،

---

(١٣٤) Ibid., 33.

طالما أن تعريف الإنسان كان مختلفا في ظروف تاريخية وثقافية أخرى».[١٣٥] وبدلا من الرؤية الإمبريالية والنظرة النسبية القائمة على الاختزال، تصر بتلر على أننا «مضطرون للحديث عمّا هو إنساني وعما هو دولي، ولأن نكتشف تحديدا كيف تعمل حقوق الإنسان، وكيف لا تعمل».[١٣٦] أما أنا فلست مقتنعا بتلك الحجة. نعم، يعجبني اهتمام بتلر بالصور المجتمعية المختلفة لإدراج أو استبعاد تصنيف النساء، الذي رسَّخ أقدامه كتصنيف عالمي على حساب التصورات المحلية المختلفة والمواقف القانونية المتباينة تجاه المصطلح، وهي تصورات ومواقف تقوم على تحديد المكانة على أسس عرقية وجغرافية وطبقية وغيرها، بيد أن إدراج تصنيفَيْ «المثليّين والمثليّات» كما لو كانا مناظرَيْن لتصنيف «النساء» المعولَـمْ، يمثل بحد ذاته معضلة أكبر. إن تصنيفَيْ المثليّين والمثليّات ليسا عالميين على الإطلاق، ولا يمكن أن يصبحا كذلك إلا من خلال ممارسة عنف معرفي وأخلاقي وسياسي على بقية شعوب العالم؛ عنف يسمح به ويسهّله تدخُّل أنصار الحركة الدولية لحقوق الإنسان أنفسهم، الذين يهدفون للدفاع عن أشخاص هم نتاج تدخُّل هذه الحركة أصلا. وبتلك الطريقة، فإن دعاة حقوق الإنسان لا يدرجون المثليّ جنسيا في «ذات» إنسانية جديدة أعيد تعريفها، وإنما، في واقع الأمر، يستبعدونه ويستبعدونها من هذه «الذات» التي أُعيد تعريفها بالكامل، وفي الوقت نفسه يدمرون «ذوات» قائمة بالفعل حول ثنائيات أخرى، من بينها ثنائيات جنسية. ورغم أن الذوات في كثير من السياقات غير الغربية لا تقوم على إدراج الغيريّة واستبعاد المثليّة، حيث لا تشكل تلك الثنائية أصلا جزءا من بنيتها الأنطولوجية، فإن النتيجة التي نجنيها من التحريض والتدخل الذي تقوم به الحركة الدولية لحقوق الإنسان هو استنساخ نفس «الذات» الأوروبية الأمريكية التي يعارضها أنصارها في أوطانهم. إن التعريف الجديد المعولم للذات الإنسانية الذي يبشرون به في بقية أرجاء العالم لا يتمثل في إدراج المثليّين جنسيا، وإنما في الترسيخ لتلك الثنائية: غيريّ/ مثليّ، (وهي خطوة دمجية تسهل جدولة «البيانات» في قواعد بيانات صناعة حقوق الإنسان). ثنائية تستبعد «المثليّ جنسيا» الذي خلقته في المقام

(١٣٥) Ibid., 37.

(١٣٦) Ibid.

الأول. وكل ذلك يتم باسم «التحرّر» من الثقافات والقوانين القمعية. وفي هذا السياق من المهم أن ننظر إلى ما تقوله ديانا فاس:

> هل يجوز حقا أن نتحدث عن «المثليّة الجنسية»، أو «الغيريّة الجنسية» أو «ازدواجية الميول الجنسية» باعتبارها تركيبات عمومية وعالمية؟ هل يمكن للمرء أن يعمم جنسانيةً مثل هذه من الأشكال الخاصة التي تتخذها الجنسانيّة في ظل الرأسمالية الغربية؟ أي نوع من الاستعمار تجلبه مثل تلك الترجمات على تقاليد الاختلاف الجنسي لدى «الآخر»؟.(١٣٧)

أما طلال أسد فيصرّ على أن النظرة السائدة التي تعتبِر الثقافات «مجزًّأة» ومعتمدة على بعضها البعض، «كما لا يمل النقاد من تذكيرنا»، فليست نظرة كافية:

> إن الثقافات أيضا ممارسات تتعرض لمقادير غير متفاوتة من الإزاحة. وسواء كانت إزاحة الثقافة تهدف لتأمين سيطرة سياسية أم تنجم عنها، وسواء كانت تلك مرحلة ضرورية في تطور الإنسانية العالمية أم مثالا للهيمنة الثقافية، فذلك ليس هو لب الموضوع. ما أريد أن أشدد عليه هو أن إدراك الثقافات لا يتم بطريقة بصرية وحسب («وضوح الحدود»، «التشابك»، «التجزؤ»، إلى آخره) بل أيضا بالوجود المؤقت للسلطة التي يتم من خلالها - سواء عن حق أو باطل - إزاحة وتجريم والمعاقبة على الممارسات التي تشكل صورا محددة من الحياة. كما تنشأ من خلالها ظروف تسمح بتخريج أنماط مختلفة من الإنسان.(١٣٨)

إن ممارسة السلطة السياسية بهدف قمع، وأحيانا تدمير، الذوات غير الغربية القائمة وإنتاج ذوات جديدة تتوافق مع المفاهيم الغربية يجري تصويرها في أغلب الأحوال على أنها «قوة تهدف لاستعادة الإنسانية» من بين براثن «الثقافات التقليدية».(١٣٩) والنقطة التي أطرحها هنا لا تتعلق بالانحياز للثقافات الأصلية غير الغربية، أو بالترحم على عهد سابق على العنف المعرفي (الإبستمولوجي) والأخلاقي والسياسي الذي انطلق مستهدفا الشعوب غير الغربية، كما قد يفهم النقاد ذوو الرؤى المحدودة، وإنما

---

(١٣٧) ديانا فاس، وثائق الهوية:

Diana Fuss, *Identification Papers* (London: Routledge, 1995), 159.

(١٣٨) Asad, *Formations of the Secular*, 153- 54.

(١٣٩) Ibid., 154.

هي حجّة لدحض «التمسك بالأصالة الثقافية الغربية» المحصنة بدرع روسوي (نسبة لروسو)، والتي تصر على إجبار الناس على «الحرية»، ثقافة تظن أن إدراج العالم في نطاق معاييرها وضوابطها هو، بالضرورة، «تحرير» و«تطوير» وخطوة على طريق تعميم وعولمة فكرة متفوقة عن الإنسان.

والواقع أنه لا يوجد أي تحرير في إدراج الذات الإنسانية الغربية للمثليّين والمثليّات، عندما يتم ذلك عن طريق الإدراج القسري في هذه الذات لغير الأوروبيين الذين لا يعتبرون أنفسهم مثليّين ولا مثليّات، فيما يُستبعَدون، هم أنفسهم باعتبارهم «غير صالحين» لتعريف ذواتهم أو الدفاع عنها. ما أطرحه ليس مجرد إصرار دريدي (نسبة لدريدا) على أن التصنيف الثنائي قائم بالفعل ودائما ما يكون عابرا للزمن، وأنه يتشكل على مستوى الأنطولوجيا الميتافيزيقية، كما فعل دريدا في نقده الشهير لمبحث فوكو الذي كان يؤرخ لنفي الجنون وتشكيل العقل،[١٤٠] لكنني أقول إن التغييرات التاريخية التي أثّرت على الأنطولوجيا الغربية دائما ما تكرِّس هذه الثنائية وتعيد صياغتها عن طريق إقصاء أولئك الذين «لا يصلحون» لاحتلال مكان فيها. لذا، ففي حين أتعاطف مع المشروع السياسي الهادف للمّ الشمل في يوتوبيا تُدرج الجميع، أجدني أقل تفاؤلا تجاه إمكانية تطبيقه وأكثر خشية من قسوته.

خذ، على سبيل المثال، حالة أحد المبشِّرين بالحقوق الجنسية وهو يكتب عن لبنان. فهو حين يواجه رجالا لبنانيين يرفضون تعريف أنفسهم كـ«مثليّين» ويجيبون عن الأسئلة «الغربية» حول ميولهم المثليّة المزعومة بالقول «أنا لست هكذا»، نجده يتهمهم بـ«كراهية الذات» بل وبأنهم يعانون من «رهاب المثليّة الجنسية».[١٤١]

---

(١٤٠) انظر دريدا: «الكوجيتو وتاريخ الجنون» في كتاب الكتابة والاختلاف:

Jacques Derrida, «Cogito and History of Madness,» in Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 31-63.

وقد ظهر الكتاب في ترجمة عربية باسم الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨).

(١٤١) سفيان مرابط، «المثليّة الجنسية المتبرّأ منها في بيروت»:

Sofian Merabet, «Disavowed Homosexualities in Beirut,» *Middle East Report* 230 (Spring 2004): 33.

يتوسل هذا المبشّر سلطة فرويد نفسه، ويُنعم بتعريف على الذين «لا يصلحون» لتعريف أنفسهم واصفا إياهم بأن لديهم «انقسام في الأنا Ego»: «هذا النفي يمثل الأسس الدفاعية، وهو جزء من آلية دفاع عن النفس يسميها التحليل-النفسي الفرويدي (إنكار الاختلاف)».[١٤٢] وبغض النظر عن هذه الفرويدية الفجة فإن المؤلف (وهو ألماني جزائري يدرس الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة)، يصر على أن لبنان يعاني من نقص في عدد أماكن تجمّع «المثليّين»، رغم اعترافه بعدم وجود مجتمع للمثليّين هناك! مع ذلك فهو يذكر تظاهرة قام بها «ستة أفراد» في بيروت احتجاجا على الاحتلال الأمريكي للعراق في مارس/ آذار ٢٠٠٣ «تحت علم قوس قزح» كدليل على وجود بعض «المثليّين»، دون أن يذكر أنه كان واحدا من المنظمين الرئيسين (إن لم يكن المنظم الرئيس) للتظاهرة، التي ضمت أيضا، على الأرجح، بعضا من أعضاء كتائب حركة المثليّين الدولية الموجودين في لبنان، والتي يَستشهد بها الآن كدليل على نشاط المثليّة المحلية النابعة من صلب المجتمع.[١٤٣]

وسوف يجد المدافع عن حقوق الإنسان العالمية في البلدان والثقافات غير الأوروبية حشدا كبيرا من الدراسات الأنثروبولوجية التي كُتبت لهذا الغرض. مع ذلك، فقد تزايد استخدام الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بـ«الجنسانيّة العربية» ليس من جانب فاعلي الخير الغربيين وممثليهم المحليين الذين يودون الدفاع

---

(١٤٢) Ibid.

(١٤٣) Ibid.

وعن التظاهرات، انظر «مثليّون رفعوا أعلامهم وشاركوا»، جريدة النهار، ١٦ مارس/ آذار ٢٠٠٣. وقد قابلت عددا من الصحفيين والنشطاء في بيروت في ديسمبر/ كانون أول ٢٠٠٣، وسألتهم عن التظاهرة، فأكدوا لي جميعا أن السيد مرابط هو الذي نظم التظاهرة وكان القوة الدافعة لها. وللنظر إلى مثال آخر لتنظيم عابر للبلدان ينتج عنه تأليف جماعة محلية تعرف نفسها بأنها جماعة «مثليّين»، راجع مناقشة نيفيل هود للمنظمة الزامبية LEGATRA، التي زعم قائدها أن هناك «عشرة آلاف» من المثليّين والمثليّات في زامبيا، فيما زعمت منظمة حقوقية غير حكومية أن ثمة نصف مليون من المثليّين والمثليّات في البلاد. وفي النهاية «انضم فقط أكثر من ٢٠ من المثليّين والمثليّات إلى LEGATRA». انظر مقالة هود، «بين عبء الرجل الأبيض ومرض الرجل الأبيض: اقتفاء أثر حقوق الإنسان للمثليّات والمثليّين في جنوب القارة الإفريقية»:

Hoad, «Between the White Man's Burden and the White Man's Disease: Tracking Lesbian and Gay Human Rights in Southern Africa,» GLQ 5, no. 4 (1999): 772- 73.

عن «الحقوق» الإنسانية والجنسية للعرب فحسب، وإنما أيضا من جانب الجيش الأمريكي ومخططي الحرب الذين يعتزمون انتهاك تلك الحقوق. وكانت الدراسة الأساسية التي استخدمت في ذلك الغرض الأخير بعنوان **الذهنية العربية**، وأجراها المستشرق رافاييل باتاي ونشرت عام ١٩٧٣. وفيها يشرح باتاي كيف أن المجتمعات الغربية تعاني من الشعور بالذنب لأن أفرادها يمتلكون ضميرا، بينما تعاني الشعوب العربية أساسا من الشعور بـ«العار». ولم يكن باتاي أول من طرح تلك الفرضية، إذ يبدو أنه قد استعارها من كتاب روث بندكت، سيئ الصيت، عن اليابان، وهو كتاب **الأقحوانة والسيف**، وفيه قامت الباحثة، إبان عملها لحساب مكتب الحكومة الأمريكية لمعلومات الحرب، بدراسة اليوميات التي سجلها جنود يابانيون أُسروا أو قُتلوا، ومشاهدة أفلام يابانية، لتخلص إلى نتيجة مفادها أن الثقافة اليابانية ثقافة «عار» في مقابل ثقافة «الذنب» الأوروبية.[١٤٤] ورغم أن باتاي لم يأت على ذكر بيندكت في كتابه، فقد اتفق معها في النتيجة النهائية وهي أن «أحد أوجه الاختلاف الرئيسة بين الشخصيتين العربية والغربية يكمن في أن العار أكثر تواجدا في الثقافة العربية من الذنب».[١٤٥] وفيما يزعم الكاتب أن الجنس «هاجس ذهني أساسي في العالم العربي»، يؤكد أيضا على أنه «مكبوت» ويمثل «تابو» في الثقافة العربية.[١٤٦] وذلك يفسر الترتيب الهرمي الذي وضعه باتاي للسلوك المشين عند العرب. فهو يزعم، مثلا، أن «الاستمناء مُدان عند العرب أكثر كثيرا من الولايات المتحدة» وأن «الاستمناء مشين أكثر بكثير من التردد على المومسات».[١٤٧] كذلك يخبر قرَّاءه أن «ممارسة المثليّة الجنسية في معظم أجزاء العالم العربي، أو حتى مجرد الإشارة إلى أي ميول جنسية مثليّة، وكذا أي تعبير آخر عن الجنسانيّة، لا يمكن أن يُذكر على الملأ».[١٤٨] وقد أقام حجته على دراسة أجراها علماء الأنثروبولوجيا الغربيون في

(١٤٤) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1946).

(١٤٥) Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1976), 106.

(١٤٦) Ibid., 118.

(١٤٧) Ibid., 134- 135.

(١٤٨) Ibid., 135.

خمسينيات القرن العشرين على طلاب جامعيين عرب، خلصت إلى أن «الطلاب العرب يرون في الممارسة المثليّة الإيجابية خصوصا نوعا من الفحولة»، ويفسر باتاي ذلك قائلا: «إنّ لِعب الدور المثليّ السلبي يُعتبر أمرا محِطًّا ومشينا إلى أقصى درجة لأنه ينزل بالرجل أو الغلام إلى مستوى من الخضوع لا يليق إلا بالإناث».(١٤٩) وكما لاحظ إدوارد سعيد، تتوافق مقاربة باتاي مع النظرة الاستشراقية التقليدية، التي تحدد «العلاقة بين الشرق الأوسط وبين الغرب... في علاقة جنسية... حيث يفوز الباحث الذكر بالجائزة عن طريق فض بكارة المعضلة واختراقها».(١٥٠) بيد أن باتاي اضطر في إحدى المناسبات إلى حرمان نفسه من تلك المتعة، فيقول لقرائه: «في حدود ما نلاحظه عن عادات الجنس العربية دون اختراق أسرار غرف النوم، فالانطباع الذي نخرج به أنها محكومة بقدر بالغ من الكبت».(١٥١)

عقب افتضاح أمر التعذيب الجسدي والجنسي المنهجي الأمريكي للمساجين العراقيين في سجن أبو غريب، كشف الصحفي الأمريكي المخضرم سيمور هيرش أن النظرة إلى العرب باعتبارهم حساسين أكثر من غيرهم «تجاه الإهانة الجنسية أصبحت موضع نقاش بين المحافظين الجدد من دعاة الحرب في واشنطن في الشهور السابقة على غزو العراق في مارس/آذار ٢٠٠٣». ووفقا لهيرش، فإن الأمريكيين عرفوا بتلك «الحساسية» من كتاب باتاي الذهنية العربية. وقد ذكر هيرش على لسان مصدره أن الكتاب كان بمثابة «كتاب مقدس لدى المحافظين الجدد حول السلوك العربي». كذلك أكد المصدر لهيرش أن ثيمَتَين برزتا أثناء المناقشات التي دارت بين المحافظين الجدد: «الأولى، أن العرب لا يفهمون سوى لغة القوة، والثانية، أن أكبر نقطة ضعف عند العرب هي الشعور بالعار والذل». ويستمر هيرش في كشفه:

> قال مستشار الحكومة إنه ربما كان ثمة هدف جاد، في البداية، من وراء الإهانة الجنسية والصور الفوتوغرافية. كان ثمة اعتقاد أن المساجين سوف يفعلون أي

---

(١٤٩) Ibid., 134- 135.

(١٥٠) Said, *Orientalism*, 309.

(١٥١) Patai, *Arab Mind*, 128.

شيء - بما في ذلك التجسس على زملائهم - لتجنب نشر تلك الصور المخزية على العائلة والأصدقاء. وقال مستشار الحكومة «قيل لي بأن الهدف من الصور كان تكوين جيش من المخبرين، أناس يمكن أن تدسَّهم في المجتمع». وقال المستشار إن الفكرة هي أنهم سوف يجمعون المعلومات عن تحركات المتمردين، بدافع الخوف من الفضيحة. لكن إذا صح هذا، فقد ثبت عدم فاعلية تلك الفكرة، إذ استمرت المقاومة في التصاعد.(١٥٢)

ويعد مثل هذا التعذيب من السمات المميزة للثقافات الإمبريالية، ليس في الحاضر فحسب، وإنما تاريخيا أيضا، وفيما يلي واحد من تلك التقارير:

وأنواع هذا التعذيب مختلفة فمنها الضرب بقبضات الأيدي وبالأحذية... ومنها الضرب والجلد بالعصي إلى درجة الموت. ومنها الخوازيق وهي إدخال العصي في أدبار الضحايا وتحريكها يمينا وشمالا وخلفا وأماما. ومنها فرك الخصيتين بالأيدي ودردكتهما وعصرهما حتى يغشى على صاحبهما من الألم والعذاب وتتورما حتى يضطر الرجل إلى نقل رجليه نقلا عند المشي والحركة... ومنها تجويع الكلاب وتهييجها ودفعها لتنهش لحمه وتأكل من أفخاذه. ومنها التبويل [هكذا في الأصل] على وجه الضحايا... وقد نسيت أن أذكر لكم اللواط بهم، فإنهم [السجانون] كما يظهر قد مارسوها مع عدد من الأشخاص.(١٥٣)

وقد كُتب هذا التقرير، الذي يصف بنفس الألفاظ تقريبا ما عاناه المساجين العراقيون، في أغسطس/ آب عام ١٩٣٨ ليصف معاملة الجنود البريطانيين واليهود الصهاينة للثوار الفلسطينيين أثناء الثورة الفلسطينية ضد الاستعمار في ثلاثينيات القرن العشرين. وكان كاتب التقرير، صبحي الخضرا، سجينا سياسيا فلسطينيا اعتُقل في سجن عكا. وسمع عن هذا التعذيب الذي جرى للمساجين في القدس، حيث نُقلوا فيما بعد إلى سجن عكا، وحكوا له عن تجاربهم وأظهروا له علامات التعذيب على أجسادهم. وقد فسر الخضرا دوافع الجلادين البريطانيين من وراء التعذيب:

---

(١٥٢) انظر مقالة سيمور هيرش، «المنطقة الرمادية»:

Seymour M. Hersh, «The Gray Zone,» *New Yorker*, 24 May 2004.

(١٥٣) أعيد نشر التقرير في كتاب حققه أكرم زعيتر، بعنوان وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩١٨- ١٩٣٩. (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩)، ٤٩٣- ٤٩٤.

إنه ليس تحقيقا تُستعمل فيه وسائل الشدة، لا! وإنما هو انتقام وتسليط لأفظع الغرائز الوحشية الهمجية، ولروح الكراهية المركزة في هؤلاء الحمر الرقاب للمسلمين والعرب، إنهم يقصدون التعذيب للتعذيب ولإشباع نهمتهم للانتقام لا للتحقيق ولا لإظهار الجرائم.(١٥٤)

وقد نُشر تقرير الخضرا في الصحافة العربية، كما أُرسلت نسخ منه إلى نواب في البرلمان البريطاني.

ويعد هذا الخليط من الجنس والعنف الذي يتسم بالعنصرية والقوة المطلقة حدثا اعتياديا في المناطق الخاضعة للإمبريالية الأمريكية (أو الأوروبية). فقبل أقل من عقدين، أثناء حرب الخليج «الأولى» في ١٩٩٠-١٩٩١، كان طيارو المقاتلات وقاذفات القنابل الأمريكية يقضون الساعات في مشاهدة أفلام إباحية ليضعوا أنفسهم في المزاج المناسب لعمليات القصف الجماعي التي نفذوها في العراق.(١٥٥) وفي سياق عراقي أحدث، أدرك الجيش الأمريكي جيدا أن تلك الفحولة الجنسية الذكورية الأمريكية، التي تفصح عن نفسها عادة مع النساء الأمريكيات، يجب أن توظَّف في خدمة الجيش في غزواته الإمبريالية. في إستراتيجية كهذه، ينظر الطيارون الفحول من قادة المقاتلات وقاذفات القنابل إلى العراقيين وكأنهم نساء أو رجال مخنثون تخترقهم الصواريخ والقنابل التي تقذفها الطائرات الحربية الأمريكية. ومن خلال تأنيث العدو باعتباره هدفا للاختراق (الحقيقي والمتخيل)، تقوم الثقافة العسكرية الإمبريالية الأمريكية بإضفاء صفة الفحولة ليس فقط على مجنديها، ولكن أيضا على المجندات اللاتي يمكن أن يساهمن في تخنيث الرجال العراقيين. على ذلك، يستطيع كل من الجنود الأمريكيين (والبريطانيين) الذكور منهم والإناث المشاركة في انتهاك مؤخرات الجنود العراقيين باستخدام عصي الإضاءة الكيميائية chemical lights، وفي ضربهم والتبول عليهم، وفي إجبارهم على القيام بممارسات جنسية مثليّة (بينما يقذعونهم بالشتائم العنصرية والجنسية)، وفي إطلاق الكلاب عليهم، وقتلهم. وتكشف مثل تلك الممارسات عن خصائص

---

(١٥٤) المصدر السابق، ٤٩٣.

(١٥٥) *Washington Post*, 26 January 1991.

سادية في جنسانيّة الرجل الأمريكي الأبيض، خصائص تظهر في وجود رجال (ونساء) من غير البيض يخضعون للسلطة العنصرية المسوَّغة حكوميا للأمريكيين (والبريطانيين) البيض (والسود أحيانا).

وعليه، فإن الديناميكية الجنسية التي تميز بكل وضوح العلاقات الإمبريالية، سواء تلك التي تنتهك حقوق الإنسان أو تلك التي تدافع عنها، إنما تتغذى من نفس «الذات». والواقع أن الخطاب الذي يدعو لـ«تحرير» العرب من الطغاة و«يدافع» عنهم في مواجهة انتهاكات حقوق الإنسان، هو نفس الخطاب الذي يمنح الشرعية للمغامرات الإمبريالية ونشاطات المدافعين عن حقوق الإنسان على حد سواء. وحتى البيانات الخاصة بالعرب التي يحتاجها كل من الغزو الإمبريالي ونشطاء حقوق الإنسان إنما تنهل من ذات المنابع الأنثروبولوجية والاستشراقية. إن هذا التواطؤ المعرفي (الإبستمولوجي) هائل، حتى وإن كان يعبر عن المضامين السياسية بصورة مختلفة. وعلى ذلك، يبدو أن انبهار المستشرقين بحياة العرب وشهواتهم الجنسية قد دفع أبناء الغرب على مدار القرنين الماضيين إلى البحث عنها بغرض استخدامها كمنفذ للشهوات الغربية المحبَطة، أو لإدانتها وتجنب مجرد مناقشتها على اعتبار أنها ممارسات جنسية غير متحضرة، أو، مؤخرا، للاشتراك فيها. ولسخرية الأقدار، فإن هذه المشاركة تتضمن مَنْح العرب نفس «المتعة» التي زعم المستشرقون أن العرب يلتذون بها عن طريق التعذيب الجنسي أو من خلال إدراجهم في أجندة «التحرير» الخاصة بالأقليات الجنسية الغربية. كل ما تفعله هذه الردود، إذن، هو ترسيخ المنظومة المعرفية الحضارية التي تُملي الآراء الغربية عن العرب، أما ما لا تفعله فهو إعادة النظر في مسألة تفوُّق الفكرة الغربية عن الإنسان. فلا عجب أن المثقفين العرب منذ عصر «النهضة» العربية لم يجدوا من خيار أمامهم سوى إدراج هذه المسألة التي تربط بين شهواتهم الجنسية وبين قيمتهم الحضارية.

السيطرة والهيمنة

في أواخر القرن التاسع عشر، شرعت النخبة المثقفة العربية الناشئة في كتابة تاريخ «حضاري» للعرب، وقد كان ذلك المشروع جزءا لا يتجزأ من القومية العربية

المناهضة للدولة العثمانية. وقد بدءوا في تلك الأثناء بإدراج المسألة الجنسية بطرق لم تدرسها الأجيال السابقة ولكنها تتوافق مع الاهتمام الاستشراقي. فكيف حدث هذا التحوّل في تصوير الشهوات الجنسية العربية؟ وأي استراتيجيات ثقافية وأدبية أنتجت معرفة (إبستمولوجيا) جنسية جديدة؟ وكيف أصبح التسامح وعدم التسامح مع الشهوات والممارسات الجنسية مقياسا للتخلف والتقدم؛ للنهضة والانحطاط؟

يرسم هذا الكتاب خريطة لتلك الرحلة الفكرية من نهاية القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن الحادي والعشرين. لقد أوضح كتاب **الاستشراق** لإدوراد سعيد كيف خلق الاستشراق صورة «الشرقي» وكيف شكَّل، وما زال، آراء الغربيين عن العرب منذ عصر التنوير الأوروبي. لقد ولّد كتاب **الاستشراق** أدبيات مهمة عن مختلف التصويرات الاستشراقية للعرب والمسلمين في أوروبا، لكن، لسوء الحظ، لم تظهر بعده دراسات ذات شأن، أو حتى أي دراسات على الإطلاق، سواء بالعربية أو باللغات الأوروبية، ترصد التصويرات الاستشراقية في العالم العربي نفسه.[١٥٦] ويهدف كتاب **اشتهاء العرب** إلى ردم تلك الفجوة عن طريق إظهار مدى نفوذ الاستشراق وأثره في صياغة إدراك العرب لأنفسهم ولبعضهم البعض منذ عصر النهضة وحتى الوقت الحاضر. ولن يقتصر البحث، في هذا الكتاب، على الطريقة التي تشكَّل بها التاريخ وما جرى من مفاوضات في سبيل تشكيله، ولا على الطريقة التي جرى بها تحديد التراث العربي فحسب، وإنما سيتطرق أيضا إلى المشروعات الحديثة التي تخدمها هذه الجهود. والسجالات التي سيعرضها الكتاب متخمة بالتفاصيل والآراء السياسية والإيديولوجية المتنوعة. وسوف يتقاطر المشاركون فيها من أنحاء العالم العربي: فلاسفة، ومحللون ـ نفسيون، ونسويّون ونسويّات، ونقاد أدب، وروائيون وروائيات، وكتاب مسرح،

(١٥٦) لا ننكر هنا وجود عدد من الكتابات العربية التي تعاملت مع تاريخ الردود العربية على الدراسات الاستشراقية أو الإسهامات العربية في تلك الدراسات؛ بل إن تلك الكتابات من الوفرة بمكان. انظر مثلا محسن جاسم الموسوي **الاستشراق في الفكر العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣).

وعلماء سياسة، وعلماء اجتماع، ونشطاء شيوعيون، وصحفيون، وأساتذة جامعة، ومؤرخون هواة، سيشتركون جميعا في إنتاج ما سوف يصبح الفهم السائد للثقافة العربية ومنجزها التاريخي. وسوف تتواصل تلك السجالات وتنقطع أحيانا أخرى جراء التغيرات السياسية والاقتصادية الواسعة التي ستمر بها البلدان العربية في مسيرة القرن العشرين. وسوف يحدث قطع معرفي (إبستمولوجي) في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين يتسبب في استقطاب هذا السجال المتواصل. وسأحلل في هذا الكتاب العوامل التي أدت إلى ذلك، وسأتفحص الأدبيات التي أُنتجت عقب احتدام هذا السجال، وما أوجه اختلافها عن الأدبيات التي سبقتها. وفي الفصلين الأخيرين، سأفحص كذلك بالتفصيل دور الأدب الروائي العربي في تصوير الشهوات الجنسية العربية. إن ما يهدف إليه الكتاب هو البحث في كيفية هيمنة الأفكار الغربية وسيطرتها على المشهد الفكري العربي على مدار نحو قرن كامل، وكيف سيشارك نشوء سياسات الهوية الجنسية في الغرب والحركة الدولية لحقوق الإنسان في تحديد الردود العربية القومية، والإسلاموية على الأخص، في ثمانينيات القرن الماضي، وما مدى تأثير ذلك على الشهوات والممارسات الجنسية عند العرب المعاصرين.

بمجرد رسوخها بين المثقفين والنخبة، سعت تلك الهيمنة على الشأن الجنسي إلى السيطرة على عموم الشعب. وسوف أوضح أن ما يسعى إليه دعاة «الدمج» الغربيون وحلفاؤهم المعرفيون (إبستمولوجيا) من الإسلاميين (غير الواعين لتحالفهم هذا) هو مد ظِل تلك الهيمنة لتشمل بقية الشعب، بحيث تصبح ممارساتهم وهوياتهم، والأهم، شهواتهم الجنسية متوافقة مع وجهات النظر الغربية المهيمنة.[١٥٧] وسوف ينظم هذا الكتاب سجلا تاريخيا يوضح كيف فشلت تلك المنظومة المعرفية الفكرية، رغم هيمنتها في أوساط المفكرين والنخبة، في فرض هيمنتها على الناس، وكيف بُذلت الجهود الدعوية لدفع الدولة

(١٥٧) انظر رانجيت جوها، سيطرة دون هيمنة: التاريخ والسلطة في الهند إبان الاستعمار:
Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

لتوظيف قدراتها القضائية والقمعية لتمكين تلك الأنطولوجيا الجنسية ـ المهيمنة في الغرب- من التغلغل في مسام المجتمعات والنفسيات العربية والسيطرة عليها بهدف كسر مقاومة هؤلاء العرب المشتهين. ويأتي اهتمامي بالوظائف الإنتاجية والقمعية لتلك الهيمنة الإبستمولوجية (المعرفية) تعزيزا لدراستي السابقة عن الهويتين اليهودية والفلسطينية في سياق تاريخ الفلسطينيين وتاريخ الصهيونية، كما يوسّع- في الوقت ذاته- النطاق الإقليمي لكتابي آثار استعمارية *Colonial Effects*، الذي حلل تشكُّل الهويات الإقليمية في بلد مستعمَر إبان الاستعمار وما بعد الاستعمار.(١٥٨) وبينما كان البحث في مؤسسات القانون والجيش في آثار استعمارية مناسبا لمناقشة أشكال السيادة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، فإن ما يتطرق إليه الكتاب الذي بين أيديكم هو الأشكال المتبدلة التي تتقمصها القوة الإمبريالية في عصر العولمة التي لا يحدها حد.

يتتبع اشتهاء العرب تاريخ بزوغ مفاهيم الثقافة والحضارة في العالم العربي المعاصر. وهو بالتأكيد ليس تاريخا لـ«الجنسانيّة العربية»، بأي معنى من المعاني، وإنما تاريخ فكري لعملية تصوير الشهوات الجنسية عند العرب في العالم العربي وحوله، وللكيفية التي تم بها ربط هذا التاريخ بالقيمة الحضارية. وفي سبيل ذلك، ومع الوضع في الاعتبار غياب أي دراسات سابقة عن الموضوع، أخذتُ على عاتقي مهمة إنشاء أرشيف حديث للكتابات العربية التي تطرقت لموضوعات الجنس والشهوة أولا، ثم حلّلتُ هذا الأرشيف وعلاقته بنظريات المعرفة الاستشراقية، والإمبريالية، والقومية. كثيرون من أنصار الداروينية الاجتماعية الغربية، بمن فيهم منظِّري الحداثة والتطور وتوائمهم الروحيين (وكالات الأمم المتحدة، منظمات

---

(١٥٨) حول الهويات الفلسطينية واليهودية، انظر جوزيف مسعد، ديمومة المسألة الفلسطينية، (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٩). وصدر بالإنجليزية أولا عام ٢٠٠٦.

وحول الهوية الوطنية في حالة الأردن، انظر جوزيف مسعد، آثار استعمارية: تشكل الهوية الوطنية في الأردن:

Joseph Massad, *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan* (New York: Columbia University Press, 2001).

ونشطاء حقوق الإنسان، المنظمات غير الحكومية، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، وزارة الخارجية الأمريكية، إلخ) يرون إمكانية «تقدم» العالم العربي (كما بقية بلدان العالم الأقل نموا) نحو حداثة غربية التعريف تحظى برعاية الغرب، على أنه جزء من الغائية التاريخية، غائية يستطيع من خلالها غير الأوروبيين، الذين ما زالوا في مرحلة الطفولة الأوروبية، أن يستنسخوا، يوما ما، «تقدما» أوروبيا نحو أشكال حديثة من التنظيم، وتشكيل المجتمعات والاقتصاديات والسياسات والشهوات الجنسية. وعليه، فإن ما يبزغ نجمه في العالم العربي (وبقية العالم الثالث) ليس خطة عالمية لمسيرة التاريخ، وإنما هو فرض لتلك الأنماط الغربية بوسائل قسرية مختلفة، واعتناقها من قِبَل النخب الثقافية في العالم الثالث، وهو ما يغلق جميع السبل الممكنة للتحرك والتغيير، بل ويقمعها ويكبح جماحها، حتى لا يبقى أمام الناس سوى سبيل واحد للتحوّل. واستشرى في أثناء هذه العملية قمع الدولة والمجتمع، والقادم أعظم. وهذا ما يكفل للغائيات الحضارية العالمية التي يروِّج لها المنظِّرون الغربيون النجاح، ويضمن لهم، دون دراية منهم، إنتاج منتج غربي الصفات والمعايير من أجل مستقبل «الإنسانية».

بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة، ينقسم الكتاب إلى ستة فصول. يقدم الفصلان الأول والثاني تاريخا فكريا مفصَّلا لسعي العرب الحداثيين نحو كتابة تاريخ الحضارة والثقافة العربية منذ عصر ما قبل الإسلام إلى العصر الحاضر، وكيف تورَّط هذا المشروع الحضاري في أنواع الشهوات والممارسات الجنسية التي قيل إن العرب والمسلمين كانوا يتمتعون بها. كما تطرقنا بالتفصيل إلى السجالات التي دارت حول الشاعر العباسي أبي نواس في التراث العربي، خاصة وأنني أرى في تلك السجالات نموذجا مجسِّدا للقلق «الحضاري» الذي كان يشعر به المؤرخون الحداثيون.

ويمثل الفصلان الثالث والرابع سجلا يرصد أشكال التدخل الغربي الذي قام به أنصار تعميم الهويات الجنسية الغربية، وكيفية تفاعل المثقفين العرب والدول العربية مع تلك التدخلات. بينما يناقش الفصل الرابع كيف استدعى خطاب الهويات الجنسية - الذي يشجعه الغرب- ردا إسلامويا عنيفا (دينيا وطبيا وجنائيا واجتماعيا

وغير ذلك) قطع سياق السجالات التي كان يغلب عليها الطابع العلماني حتى ذلك الوقت، ويوضح كيف انتهى الحال بالإسلاميين والدمجيين الغربيين ليصبحوا حلفاء في فرض نظريات معرفية جنسية مشتركة جديدة.

أما الفصلان الخامس والسادس فيعنيان بالأدب العربي الحديث وتصويره للشهوات الجنسية المعاصرة عند العرب، حيث قمت بتحليل تفصيلي للكثير من الروايات المهمة، وبعض القصص القصيرة، ومسرحية واحدة، لتوضيح أثر الأنواع المختلفة من الخطابات الوافدة على العالم العربي الحديث بشأن الشهوة الجنسية.

الفصل الأول

قلق في الحضارة

نُشرت في العالم العربي منذ بزوغ «النهضة» العربية في منتصف القرن التاسع عشر آلاف المخطوطات القروسطية التي يرجع تاريخها إلى ما بين القرنين السابع والرابع عشر، إضافة إلى عدد كبير من الدراسات والتحليلات لتلك الفترة من تاريخ العرب. وكما ناقشنا في المقدمة، فقد أظهرَت الدراسات الاستشراقية اهتماما مبكرا بتلك النصوص، فقامت بنشرها والتعليق عليها باللغات الأوروبية. وأخذت النخبة الثقافية العربية الناشئة خلال القرن التاسع عشر على عاتقها إحياء وتحديث اللغة العربية، بعد أن ساد الاعتقاد بأن «الانحلال» أصابها هي الأخرى جرّاء القمع العثماني. وقد رافق هذا التوجه الثقافي (أو نتج عنه كما يقول البعض) ولادة قومية عربية مناهضة للحكم العثماني، ظهرت في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر واضطلعت بمهمة كشف النقاب عن التراث الثقافي لعرب الماضي لاستخدامه كأساس لعرب الحاضر.

تراوحت عملية الإحياء تلك من دراسات في النتاج الأدبي للماضي، إلى دراسات دينية وفقهية، إلى رسائل بحثية تاريخية وعلمية واجتماعية. أخذت النخبة الناشئة تبحث عن ماضي العرب لاتخاذه قاعدة لمستقبلهم الحديث ونبذ التقاليد الأحدث التي تطورت في ظل الحكم العثماني، والتي كانت في نظر القومية الناشئة ذات طبيعة أجنبية و«منحطة». وكان نبذ ذلك الماضي القريب وإحياء الماضي البعيد هما الوسيلة التي يمكن من خلالها لعرب الحاضر صياغة مشروعهم للحياة في العصر الحديث. وما تلك التوجهات الفكرية إلا أثرا من آثار الحداثة الأوروبية، التي كانت قد نزعت

إلى تبنّي «تراثها» الإغريقي الروماني القديم ونبذ عصورها الوسطى المسيحية. وتتجلّى جهود «إحياء» هذا الماضي القديم في الرسائل البحثية التي كُتبت في شئون السياسة والاقتصاد والدين، وكذلك في تلك التي كُتبت عن تحرير المرأة والمجتمع عموما.[1] ويمكن للقارئ العابر أن يلاحظ، مع استثناءات قليلة جديرة بالانتباه، أن تلك المجلدات الضخمة من الدراسات لم تخصص سوى القليل من جهودها للحياة الجنسية عند العرب القدماء، أو لمكانة الجنس فيما أصبح لاحقا تصنيفا متماسكا يُسمّى «الإسلام». في واقع الأمر، كانت ثمة سجالات مهمة عن الجنس والشهوة، لكنها نادرا ما ظهرت مستقلة. بل كانت ترد في ثنايا نقاشات أكثر عمومية عن الأدب أو التراث. ويبدو أن الأدبيات الثانوية العربية والإنجليزية نادرا ما تطرقت إلى تلك السجالات، ناهيك عن فحصها وتدقيقها وتحقيقها.

وبينما تصور النظرة الاستشراقية السائدة العالمَ العربيَّ الحديثَ والإسلامَ كنتاج لإيديولوجية جنسية قمعية، وثقافة جنسية أشد قمعا تحتفي بقمع المرأة وتُحرّم أي نقاش حول الجنس، يسعى هذا الفصل والذي يليه إلى تحليل قرن كامل من السجالات الفكرية العربية حول الجنس في ماضي العرب وتأثيراته على مستقبلهم. وهي سجالات تحتشد بالآراء المتنوعة والتوجهات الإيديولوجية، ثرية بالحجج والمعلومات، اجتذبت ثلة من أنبه العقول الفكرية في العالم العربي الحديث. والهدف من هذين الفصلين هو، أولا، الكشف عن أرشيف من الكتابات الحديثة حول التاريخ الكلاسيكي للعرب لما يزل يقبع في غياهب الظلام البحثي، وهو أرشيف استخدم الوثائق القروسطية لرسم صورة لحياة عرب الماضي، ونتاجهم الأدبي، وشهواتهم، وممارساتهم الجنسية، وثانيا، استكشاف الطريقة التي وُظِّفت من خلالها تلك الكتابات لخلق تراث قابل للإحياء في مشروع الحداثة العربية.

وكما سنرى، فقد وفد المثقفون الذين كتبوا عن الحياة الجنسية للعالم العربي

---

(١) انظر، على سبيل المثال، قاسم أمين، تحرير المرأة، الذي نشر لأول مرة عام ١٨٩٩، ثم أعيد نشره في قاسم أمين، الأعمال الكاملة، تحقيق الدكتور محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ٣٨٥-٣٨٦، حيث يضرب أمين أمثلة بتحرر المرأة في عصر صدر الإسلام لتوضيح أنها سنّة يمكن للمسلمين الحداثيين محاكاتها. والأمثلة وفيرة في كتاباته الأخرى وكتابات معاصريه.

في العصور الوسطى من مختلف المدارس الفكرية، ومن شتّى أرجاء العالم العربي، ومن خلفيات إيديولوجية متباينة. لقد وجدوا الوثائق القروسطية مفيدة للعديد من المشروعات السياسية والثقافية المختلفة التي يمكن لهم من خلالها طرح نقاشاتهم عن الجنس والشهوة. كما ساد اعتقاد لدى جميع هؤلاء المثقفين، سواء كانوا معلّمين ليبراليين، أو مؤرخين من دعاة التحرير الجنسي، قوميين عرب أو علمانيين راديكاليين، أو نقاد أدب من أنصار مدرسة التحليل النفسي، ماركسيين أو نسويّين ونسويّات أو إسلاميين، جمع بينهم التزام بتراث حضاري رءوا بوجوب إماطة اللثام عن مكنوناته، بأن ثمة دروس يمكن تعلمها من التاريخ الجنسي لعرب الماضي. ويستمد جانبٌ كبير من التحليل المستخدم في هذا السجال معرفته من الأفكار الأوروبية السائدة في أواخر القرن التاسع عشر عن الحضارة والثقافة، وما أعقبها من مفاهيم كالتقدم، والتأخر، والتطور، والانحلال، والانحطاط، والنهضة، والارتقاء، والانحدار، وكذلك اللغة الإحصائية للسويَّة والشذوذ. وسوف نلحظ من خلال السجالات التالية كيف طُرحت تلك الأفكار كشبكة تأويلية لتفسير وإنتاج التراث الذي يوظَّف كمستودع للوثائق الحضارية وفي ذات الوقت كمنظومة أخلاقية. وبينما يؤمن بعض كتّابنا بإمكانية الفصل بين هذين الوجهين للتراث، يؤمن البعض الآخر باستحالة الفصل بينهما. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بالنسبة لكثير منهم هو: هل يمكن للحضارة العربية نفسها أن تتواصل في حال حدثت قطيعة بين هذين المعنيين المختلفين للتراث في العصر الحديث؟

بواكير البدايات

مع نهاية القرن التاسع عشر وفي سياق تقهقر الإمبراطورية العثمانية وتصاعد القومية التركية الوليدة، أخذت النهضة العربية تحث السير مشحونة بالحماسة المبكرة للقومية العربية المناهضة للحكم العثماني. وقد اقتضت النهضة الجديدة للنتاج المعرفي العربي المزيد من الاطلاع على الفكر الاستشراقي الأوروبي ومكانة العرب فيه. وفي سياق تصديهم لكتابة التاريخ العربي الكلاسيكي عموما والعباسي

خصوصا، وجد المؤرخون الحداثيون مجتمعا عربيا قديما يتوافر على أعراف وممارسات جنسية يصعب إدراجها ضمن المشروع القومي العربي الحديث الذي يستمد أفكاره من المفاهيم الأوروبية حول التقدم والتحديث ومنظومة الأخلاق الجنسية الفيكتورية. وقد تعاملت بعض الأسئلة المهمة التي يجري التنظير لها مع مفاهيم جديدة لم يكن لها وجود من قبل، أخذت تطل برأسها من بين غبار التاريخ. فبالإضافة إلى مفهومي «التمدن» و«الحضارة» (والكلمتان بالمعنى نفسه، وإن صيغت الأولى أولا ثم راحت تُستبدل بالثانية)، و«التراث»، كانت ثمة مفاهيم أوروبية أخرى ذات صلة أثرت في تلك المساعي، وشاع استخدامها، من بينها «الثقافة» و«الانحلال» و«الانحطاط» و«التقدم» و«التأخر» و«الجنس» و«الشذوذ» وغيرها. أما ما كان على المحكّ في حملات الاستكشاف التاريخية هذه فهو حماية تراث الحضارة العربية لمصلحة الأجيال القادمة. ولم يبدُ استخدام الأفكار الأوروبية كقاعدة تقوم عليها جهود استكشاف الإرث القومي العربي الإسلامي تلك متناقضا أو إشكاليا بالنسبة لكتّابنا. بل كانوا، على النقيض من ذلك، ينظرون لتلك الأفكار باعتبارها مجرد أدوات ومفاهيم علمية محايدة يمكن دمجها بالكامل في صلب مشروعهم التحديثي.

ظهر أول تاريخ حديث شامل للأدب العربي منذ العصور قبل الإسلامية وحتى بدايات القرن العشرين بقلم المستشرق الألماني الشهير كارل بروكلمان (١٨٦٨- ١٩٥٦). وقد نشر بروكلمان الجزء الأول من كتابه تاريخ الأدب العربي Geschichte der arabischen litteratur عام ١٨٩٨ (والثاني عام ١٩٠٢) فيما نشر الجزء الأخير عام ١٩٤٨. وقد تُرجمت هذه المجلدات إلى اللغة العربية في أوائل ستينيات القرن العشرين، وتوالى نشرها خلال السبعينيات. وأعيد طبع ونشر المجموعة بأكملها عام ١٩٩٣ في القاهرة.[1] ومع ذلك فقد واصل باحثون مستشرقون آخرون الجهود الجبارة التي بذلها بروكلمان، وإن لم يبزوه في قدراته وتبحره وسعة اطلاعه، إذ وضعوا مؤلفات عدة من بينها كتاب المؤلفون العرب Arabic Authors (١٨٩٠)

---

(١) انظر كارل بروكلمان Carl Brockelmann، تاريخ الأدب العربي، ١٠ أجزاء (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣). وقد أشرف على الترجمة المحقق العربي للكتاب، محمد فهمي الحجازي. ولمعرفة تاريخ ترجمة الكتاب إلى العربية، انظر مقدمة محيي الدين صبري (الجزء الأول، ١، ٥- ٩).

الذي وضعه أربوثنوت F. F. Arbuthnot مبكرا، وما تلاه من كتب مثل الأدب العربي Literature Arabe لكليمنت وار Clement Huart (١٩٠٢)، والأدب العربي Litteratura Araba لإيتالو بيتزي Italo Pizzi (١٩٠٣)، وتاريخ العرب الأدبي A Literary History of the Arabs لرينولد نيكلسون Reynold A, Nicholson (١٩٠٧). أما دراسة آدم ميتز Adam Mez المهمة بعنوان نهضة الإسلام Die Renaissance des Islams التي عُثر عليها بجوار فراشه عند موته عام ١٩١٧ فلم تُنشر إلا عام ١٩٢٢. وسوف تعتمد كل تلك الكتب على الأجزاء المنشورة بالفعل من مؤلَّف بروكلمان. والواقع أن بروكلمان نفسه أعاد نشر كتبه خلال تلك الفترة مع تحديثها وإضافة الملاحق إليها والاستشهاد بأعمال مستشرقين وباحثين عرب.

لم يتصدَّ الباحثون المستشرقون في تلك الدراسات المهمة للكتابات الأدبية للعرب فحسب، وإنما راحوا يصفون شهوات العرب الجنسية وكيف عُبِّر عنها من خلال الشعر والنثر، وعزوا تلك الشهوات والممارسات لأصول قومية. فعلى سبيل المثال، كتب بروكلمان تحت مدخل الشاعر أبي نواس عن شعر «المجون» ولكنه لم يحدد عشق الغلمان.[٢] وقد علق نيكلسون على ذلك بقوله: «الواقع أن مشاهد الخلاعة والانغماس في الملذات والمجون الراقية التي يصفها [شعراء المجون] تُبيِّن لنا أن الثقافة الفارسية لم تكن نعمة خالصة على العرب مثلما لم تكن فنون الإغريق نعمة خالصة على الرومان».[٣] أما المستشرق ميتز، فسوف يخصص فصلا لـ«سلوكيات وأخلاق» العرب العباسيين، يتطرق فيه لتفشي عشق الغلمان بين الشعراء منذ القرن

---

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، أقسام ١ - ٢، ٣٤٨. وقد ربط كذلك بين أبي نواس وبين أبي حسن في مسرحية كارل ماريا فون ويبر Carl Maria von Weber المعنونة أوبرا أبي حسن الغنائية (التي قدمت على المسرح للمرة الأولى عام ١٨١١)، المصدر السابق، ٣٤٩. وشخصية أبي حسن مأخوذة عن قصص أبي دليمة، التي ذكرها الخطيب البغدادي في القرن الحادي عشر في كتابه تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦)، الجزء الثامن، ٤٩٣، رغم أن آخرين يرجحون أن قصة أبي حسن جاءت من الطبعات غير المنقحة من ألف ليلة وليلة.

(٣) نُشر كتاب رينولد نكلسون للمرة الأولى عام ١٩٠٧، انظر:

Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 295- 96.

الرابع وحتى العاشر الهجري (العاشر إلى السادس عشر الميلادي)، في «الأوساط العليا والدنيا».[٤] وسوف يُشبِّه جِبّ، الذي ظهر كتابه عن الأدب العربي في عام ١٩٢٦، الشاعر العباسي أبا نواس بالشاعر الألماني هاينه Heine الذي تجده «في أفضل حالاته في الخمريات، أما مرثياته وغزلياته وأشعاره الساخرة، رغم احتوائها غالبا على الكثير من الموضوعات والمشاعر التي تخدش ذوقنا، فتظل أقل قيمة بعض الشيء».[٥]

في هذا السياق، تسبب عدد من الشخصيات والأحداث الأدبية والسياسية في العصر الكلاسيكي والعصور الوسطى في إثارة قلق بالغ لدى عرب العصر الحديث، كما حدث لدى المستشرقين الأوروبيين من قبل. فعند مواجهة المادة التاريخية المتعلقة بالحياة الجنسية خلال الحقبة العباسية، نجد أن مسألة الحضارة والتراث باتت متشابكة فجأة مع المنظومة الأخلاقية الجنسية. وعليه، فقد بات على أية محاولة، بل وعلى كل محاولة، ترمي لاستعادة الحقبة العباسية، التي كانت تُعتبر عموما «العصر الذهبي» للحضارة العربية الإسلامية ونتاجها المعرفي، أن تُجابه المسألة الجنسية المُدرَجة دوما تحت لواء الأخلاق. وقد أصبح الشاعر العباسي أبو نواس على وجه التحديد محورا لهذا القلق، إن لم يكن سببا له، وذلك لشعره الصريح الذي يتضمن ذِكرا تفصيليا لشهوات وممارسات جنسية اعتُبرت غير أخلاقية. وقد شخصت أنظار المؤرخين العرب بصورة أكبر على الحكم الأوروبي على حضارتهم، إذ كان المفهوم الأوروبي الحديث يُقدَّم دائما في إطار المقارنة. لقد دأب المفكرون الأوروبيون على تخيل العالم غير الأوروبي إما من الناحية التطورية، بوصفه يمثل المراحل المبكرة لأوروبا، أي طفولة أوروبا ذاتها، الذي يجب على الاستعمار الأوروبي أن يأخذ بيده نحو البلوغ والنضج، بمعنى استنساخ أوروبا وإعادة إنتاجها على نطاق عالمي، أو

(٤) آدم ميتز، نهضة الإسلام، وكتب الأصل الألماني عام ١٩١٧ ونشر في هايدلبرج عام ١٩٢٢، انظر:
Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, translated by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth (Patna: Jubilee Printing and Publishing House, 1937), 359.

(٥) جِب، الأدب العربي: مقدمة:
H. A. R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction* (London: Oxford University Press, 1926), 42.

كنموذج لأخروية جذرية لا يمكن جسر الهوة بين طرفيها، وهي عملية شبه مستحيلة أصلا، إلا بالإصلاح الشامل لتلك «الحضارات» إما عن طريق التسيُّد الأوروبي أو خضوع تلك «الحضارات» لهذا التسيُّد خضوعا تامًّا. إلا أن المفكرين العرب، شأنهم في ذلك شأن كافة المفكرين المناوئين للاستعمار الذين تُمثل لهم تلك الأحكام جُرحًا نرجسيا، والذين كانوا في صدد بناء مشروع قومي جديد، كان لهم رأي آخر.

لقد تزامنت جهود هؤلاء المفكرين مع الوجود الاستعماري الأوروبي الوليد في العالم العربي- استعمرت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ وبريطانيا احتلت مصر عام ١٨٨٢. وبناء على هذه الخلفية يقدم السجال التالي بين اثنين من الكتّاب، أحدهما عربي (مصري)، والآخر فرنسي، مدخلا مفيدا للطرح المعقد للجنسانيّة على طاولة التفاوض حول مسألة الهوية الدينية، و، بصورة متزايدة، الهوية القومية والثقافية- وباختصار، المكانة الحضارية. كتب في عام ١٨٩٤ الكاتب المغمور قاسم أمين أول مؤلفاته بعنوان المصريون *Les Égyptiens*،[٦] بالفرنسية، ردا على كتاب استشراقي وضعه المدعو دوق داركور M. Le Duc D'Harcourt عن مصر والإسلام. كانت مشاعر أمين قد أصيبت بجرح بالغ حين زعم داركور أن:

> الإسلام يشجع على الملاذ والاستمتاع بكل ما يحتدم في نفوسنا من عواطف وأشواق، مستثنيا من ذلك البطنة والنهم. فأفاض [داركور] في الحديث عن الشبق والفحش والانحلال دون أن يذكر لنا أين رأى ذلك؟! ونحن نعلم أن الشرقي الذي يزور أوروبا مرة، يعود منها دون شك مسحور اللب بأنواع الجمال التي تبثها الحضارة الجبارة في كل أنحاء البلاد، غير أن هذا الإعجاب يختلط دائما بإحساس بالنفور تثيره في نفسه أوضاع التحلل الخلقي والانحلال والضلال المنتشرة في كل مكان. كما أن الأوروبي الذي يزور بلدا مسلما كثيرا ما يشكو من نقص وسائل المتعة فيه.[٧]

---

(٦) الكتاب المشار إليه هنا هو كتاب المصريون، رد على السيد دوق داركور:
Qasim Amin, *Les Égyptiens, Réponse à M. le duc d'Harcourt* (Cairo: Jules Barbier, 1894).
وصدرت ترجمته العربية عام ١٩٧٥ ثم أعيد طبعها في الأعمال الكاملة لقاسم أمين، تحقيق محمد عمارة. والاقتباسات مأخوذة من الترجمة العربية.

(٧) قاسم أمين، المصريون، في قاسم أمين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة (١٨٩٩؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ٢٧٤.

وإذا لم يكن ذلك كافيا لإقناع قرائه الفرنسيين، فقد أكد أمين المذعور لجمهوره الأوروبي بما لا يدع مجالا للشك بأن «الشيء الذي لا يكاد يُصدَّق هو أنه [الرجل المسلم] لا يرى في اللذة الجنسية إلا إشباعا سفيها لإحدى الحاجات الجسدية. حتى أن فنون الهوى التي أبدعها العشاق العباقرة [الأوروبيون] والتي يهيم بها الغربيون لا تُحدث أثرا في نفوس المسلمين الأنقياء. وما دمتُ قد بلغتُ هذه النقطة الخطرة فلأكمل الصورة بأن أقول إن أشد المسلمين مجونا لا يمكن أن يستسلم للفحش كل الاستسلام، بل إن قدْرا من الحياء يحفظه دائما من أن يهوي إلى القاع».(٨) وهذا يتناقض مع الرجال في أوروبا، «فهناك عدد كبير من الرجال الذين لا همَّ لهم إلا الاستمتاع بكل شيء وبكل الوسائل، بل إن منهم من يزهو بكثرة ما شاهد ومارس، حتى لم يعد هناك ما يثير حواسه، وإلى جانب هؤلاء الملُولِين يوجد مجانين الملاذ الذين لا يشبعون، والفسقة الفاجرون، كما توجد نساء لم يعدن يرغبن في الاستمرار في أداء مهمة إنجاب الأطفال وأصبحن يفضلن التألق في المجتمعات».(٩) ولا يختلف موقف أمين الدفاعي ضد التصورات الاستشراقية لشهوات العرب والمسلمين الجنسية كثيرا عن موقف عدد كبير من الكاتبات الأوروبيات من ماري وولستونكرافت Mary Wollstonecraft ومن جئن بعدها، واللاتي اتخذن مواقف دفاعية في مواجهة الادعاءات الذكورية بأن النساء يمتلكن شهية جنسية أكبر من الرجال، وقلبن التهمة في محاولة لدرء هذا الهجوم الجنسويّ.(١٠)

بعدها، انتقل أمين لنشر أولى رسائله البحثية الكبرى بالعربية داعيا لتحرير النساء

---

(٨) المصدر السابق.

(٩) المصدر السابق، ٢٧٥.

(١٠) انظر ماري وولستونكرافت، دفاعا عن حقوق المرأة:

See Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (New York: Dover, 1996).

وقد صدر كتابها لأول مرة عام ١٧٨٧. انظر أيضا المناقشة المهمة لفكر وولستونكرافت في كتاب السيدة المهذبة والمرأة الكاتبة: الإيديولوجيا كأسلوب في أعمال ماري وولستونكرافت، وماري شيلي، وجين أوستين:

The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 48- 81.

عام ١٨٩٩ . رغم ذلك، فسوف يظل منهجه المتمثل في قلب التعميمات الاستشراقية على رؤوس الأوروبيين واحدا من أكثر الأسلحة التي استخدمها الكتّاب العرب والمسلمين فاعلية للرد على التقارير الاستشراقية المتواصلة عن الشهوات الجنسية والسلوك الجنسي عند العرب والمسلمين المعاصرين، وسوف يشهد القرن التالي سجالا ليس عن الحياة الجنسية عند العرب المعاصرين بالضرورة (رغم تطرقه لذلك أحيانا)، وإنما، بالأساس، عن الحياة الجنسية عند العرب القدماء. ومن الواضح أن مناقشة الماضي كانت لها تأثيرات عميقة على الحاضر، وهو ما كان كُتّابنا يدركونه جيدا. مع ذلك، ففيما فشل داركور في استثارة خطاب عن الحياة الجنسية عند العرب الحداثيين، ومع الوضع في الاعتبار ردّ أمين بالفرنسية، فسوف يتقضي قرن كامل قبل أن يظهر نوع آخر من التحريض ليقطع تيار السجالات حول الحياة الجنسية عند قدماء العرب ويحوِّل مسارها لمناقشة الحياة الجنسية عند عرب عصر الحداثة. وكما سنرى في الفصل الثالث، سوف يكُون المحرِّضون الجدد مجموعة من المبشرين الغربيين وأتباعهم في المجتمعات المحلية الذين يحاولون نشر رسالتهم الخاصة بالهويات الجنسية، وسوف يتزامن ذلك مع إصرار التيار الإسلاموي الناشئ على التضييق على الحياة الاجتماعية والجنسية.

تربية المكبوتين

لم تتأثر النقاشات اللاحقة حول الجنس في التاريخ الفكري العربي الحديث برد فعل قاسم أمين، بل ركزت هذه السجالات على عدد من الثيمات، من أبرزها الدور التربوي الذي سيلعبه الماضي في الحاضر، ودور القيمة الجمالية في مقابل دور الأخلاقية الدينية والاجتماعية، وطبيعة جمهور وقرّاء الأدب الرفيع. وسوف يشمل النقاش أسئلة حول أوجه الماضي التي يجب أن تقدَّم كنموذج يُحاكى، والدروس التي نتعلمها من ذلك الماضي. وبذات القدر من الأهمية سوف يتصدى السجال لأسئلة عن أوجه الماضي التي يجب إدانتها أو استبعادها من نطاق المناقشة، وتلك التي لا يجب محاكاتها مطلقا. وما سعت إليه تلك الأسئلة كان ذا أبعاد حضارية، فما سيُدرج في أرشيف التراث العربي سينعكس تلقائيا على المكانة التراتبية للحضارة

العربية. وسوف يتعرف القرّاء العرب على تلك السجالات للمرة الأولى من خلال كتب رائدة للكاتب والناشر اللبناني البارز جرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤)، وهو شخصية محورية في النهضة العربية (ينتمي للرعيل الثاني من مفكري النهضة)، لم تقتصر كتاباته على التاريخ الأدبي، وإنما امتدت أيضا لتشمل كثيرا من الروايات ذائعة الصيت التي كانت تقدِّم سردا خياليا، وإن كان قائما على بحث جاد، عن الحياة في الحقبة الكلاسيكية من تاريخ العرب. بدأ زيدان دراسته الجامعية عام ١٨٨١ كطالب طب في الكلية البروتستانتية السورية في بيروت، التي أسستها حكومة ولاية نيويورك عام ١٨٦٦. وقد أُعيد ترخيص الكلية عام ١٩٢٠ لتصبح الجامعة الأمريكية في بيروت. فُصل زيدان في عام ١٨٨٢ من الكلية بعد أن قاد إضرابا طلابيا احتجاجا على فصل أحد أساتذته، ويدعى إدوين لويس Edwin Lewis، الذي كان قد استشهد بتشارلز داروين في خطاب بمناسبة احتفال التخريج (ألقاه بتاريخ ١٩ يوليو/تموز ١٨٨٢) رأت الإرسالية البروتستانتية أنه يتعارض مع أهدافها التي يلتزم بها مدراء الكلية الأمريكيون، في بيروت كما في الولايات المتحدة.(١١) وسوف يصبح للداروينية، أو على الأقل لتأويلها الاجتماعي، أعمق الأثر على فكر زيدان وأعماله.(١٢)

في كتابه العمدة ذي الأجزاء الخمسة الذي يؤرخ لـ«التمدن» الإسلامي، أبدى زيدان رفضه لشهوات جنسية معينة، مؤكدا على أنها هامشية في سياق هذا التاريخ. إذ شدد على أن:

---

(١١) جرجي زيدان، مذكرات جرجي زيدان، تحقيق صلاح الدين المنجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨)، ٦٦– ٩٥. وحول هذه الواقعة انظر شفيق جحا، داروين وأزمة ١٨٨٢ بالدائرة الطبية وأول ثورة طلابية في العالم العربي بالكلية السورية الإنجيلية (التي أصبحت الآن الجامعة الأمريكية في بيروت). (محل الطباعة والناشر غير مذكورين، ١٩٩١).

(١٢) الواقع أن زيدان، بعد عقد كامل، سوف ينشر سيرة لداروين في مجلة الهلال. انظر «تشارلز داروين»، الهلال، ١ أكتوبر/تشرين أول ١٨٩٤، ٨١– ٨٨. وحول كتابات زيدان الأخرى عن الداروينية الاجتماعية، انظر عادل زيادات العلم الغربي في العالم العربي، أثر الداروينية، ١٨٦٠– ١٩٣٠:
Adel A. Ziadat, *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860- 1930* (New York: St. Martin's Press, 1986), 57- 58.

أقبح ما ظهر من التهتك في أثناء هذا التمدن مغازلة الغلمان وتسرِّيهم، وظهر ذلك على الخصوص في أيام [الخليفة العباسي] الأمين [٨٠٩-٨١٣ م]، وتكاثر بتكاثر غلمان الترك والروم من أيام [الخليفة] المعتصم [٨٣٣-٨٤٢ م] وفيهم الأرقاء بالأسر أو بالشراء. وتسابق الناس إلى اقتنائهم كما تسابقوا إلى اقتناء الجواري... وفشا حب الغلمان في أهل الدولة بمصر وتغزل بهم الشعراء حتى غارت النساء من ذلك فعمدن إلى التشبه بالغلمان في اللباس والقيافة ليستملن قلوب الرجال.[١٣]

مع ذلك فلم تثر تعليقات زيدان الكثير من الجدل، إذ ظلت طارئة على بحثه التأريخي. والواقع أنه لم يكد يتطرق حتى في روايته التاريخية الأمين والمأمون إلى الحياة الجنسية سيئة الصيت للخليفة الأمين، باستثناء جملة عابرة جاء فيها أنه كان «يغالي في اقتناء الخصيان من أقاصي البلاد وينفق في استجلابهم الأموال حتى صيَّرهم لخلوته ليله ونهاره وقوام طعامه وشرابه».[١٤] أما المرة التي أورد فيها تفاصيل عن الأمين فكانت في رواية تاريخية سابقة. ففي رواية العباسة أخت الرشيد،[١٥] وصف زيدان كيف قام عدد من الناس، الذين كانوا يسعون للإطاحة بالأمين، بتقديم إغراءات له بغرض تشتيت انتباهه عن أطماعهم. وقد أخذ زيدان على الأمين ـ الذي وصفه بأن فيه «شجاعة» وأنه «قوي العضل حتى يلقى الأسد فلا يبالي»،[١٦] وبأنه كان رجل «فصاحة وأدب وبلاغة» ـ إفراطه في «اللهو» وفي اقتناء الجواري والغلمان.[١٧] ونسب زيدان إلى الأمين الأسبقية في التاريخ الإسلامي في اقتناء الغلمان والخصيان ووضعهم في عروض طرب ورقص تشبه تلك التي تؤديها القيان.[١٨] ونجد في روايته وصفا مسهبا بالتفاصيل لإحدى الحفلات التي أقامها الأمين في قصره قبل أن يعتلي العرش، وهو حفل دُعي إليه الشاعر العباسي المعروف

(١٣) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٦)، الجزء الخامس، ١٣٠.

(١٤) جرجي زيدان، الأمين والمأمون، الطبعة الثانية المنقحة (١٩٠٧؛ القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١١)، ١٣٧.

(١٥) جرجي زيدان، العباسة أخت الرشيد، الطبعة الثانية المنقحة (١٩٠٦؛ القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١١).

(١٦) غالبا ما تُروى حادثة الأسد في مصادر قروسطية. انظر، على سبيل المثال، الحافظ جلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١ هـ)، تاريخ الخلفاء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ٢٣٨.

(١٧) زيدان، العباسة أخت الرشيد، ٦٤- ٦٥.

(١٨) المصدر السابق، ٧٠.

أبو نواس. ويتضح من الوصف الدقيق الذي يحفل به سرد زيدان أن حب الغلمان كان سمة مشتركة بين الأمين وأبي نواس.(١٩) ومن الجدير بالملاحظة أن زيدان في إشارته لشهوات الأمين تجاه الغلمان، لم يجد من ضرورة لذكر أن الخليفة كان متزوجا ولديه ولدان. فمثل تلك المعلومة كانت بديهية بالنسبة لزيدان، وليست ذات أهمية بميل الأمين نحو الغلمان.

وفي كتابه عن تاريخ الأدب العربي أسهب زيدان قليلا بهذا الشأن. ورغم أن الفصول الأولى من الكتاب نُشرت مسلسلة في مجلة زيدان، **الهلال**، عامي ١٨٩٤ و١٨٩٥،(٢٠) أي قبل نشر كتاب بروكلمان بأربع سنوات، فقد أفاد زيدان من بروكلمان عندما أعاد نشر فصول **الهلال** في كتابه متعدد الأجزاء بين عامي ١٩١١-١٩١٤،(٢١) فقد أتى في كتابه على ذِكر شعر الغزل في الغلمان والشعر الذي يتغنى بالخمر، وجمعهما معا باعتبارهما من مظاهر تفشي «الرذيلة» في المجتمع العباسي. أما ما جعل لتلك «الرذيلة» حضورا كبيرا لدى أولئك الشعراء فهو تقرُّبهم من الخليفة «محمّد الأمين، وهو كثير الاقتناء للغلمان فكانوا فتنة لشعرائه... أما أبو نواس ففي ديوانه باب خاص بوصف الغلمان يسمونه (غَزَل المذكر) فيه نحو ألف بيت اكتفينا بالإشارة إليها تنزيها للقارئ عن مطالعتها».(٢٢) ولم يكن زيدان قد تطرّق إلى أبي نواس في النسخة السابقة لهذا الفصل، المنشورة في **الهلال**، إلا بالمديح.(٢٣) بل إن

---

(١٩) المصدر السابق، ٧٠- ٧٨.

(٢٠) في وقت مبكر، وتحديدا في ديسمبر/ كانون أول عام ١٨٩٤، طالب القرّاء زيدان بنشر فصوله في كتاب، وهو ما وعد بفعله على صفحات الهلال، لكن تلك الخطوة سوف تتأخر سبعة عشر عاما. انظر ملحوظته للقارئ في «تاريخ آداب اللغة العربية»، الهلال، ١٥ ديسمبر/ كانون أول ١٨٩٤، ٢٩٥.

(٢١) شوقي ضيف، «تقديم الكتاب» في، جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٦)، الجزء الأول، ٧. وقد طُبعت الأجزاء الأربعة لأول مرة في مصر بدءا من عام ١٩١١ وحتى عام ١٩١٤.

(٢٢) زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الثاني، ٥١.

(٢٣) انظر أيضا مقالته: «تاريخ آداب اللغة العربية، من أقدم أزمنة إلى الآن: النهضة العربية في عصر العباسيين»، الهلال، ١٥ أغسطس/ آب ١٨٩٤، ٧٣٩- ٧٤٠. وقد نُشرت مقالة أخرى عن أبي نواس، كتبها زيدان على الأرجح، في الهلال عام ١٨٩٧، وخلت هي الأخرى من أي تناول أخلاقي للشاعر. انظر «أبو نواس»، الهلال، ١ مايو/ أيار ١٨٩٧، ٦٤٢- ٦٤٨.

بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣)، المفكر اللبناني الموسوعي الذي ينتمي للرعيل الأول من رواد النهضة، كتب عن أبي نواس نصوصا تفيض حماسة في المدخل الذي يحمل اسم الشاعر ويضم أربع صفحات في دائرة المعارف العربية المنشورة عام ١٨٧٧.[٢٤] وناقش البستاني باستفاضة علاقة الحب بين الشاعر وبين الجارية جِنان والقصائد التي كتبها تشبيبا فيها، لكنه لم يأت على ذِكر الشعر الذي كتبه أبو نواس تغزلا في الغلمان. مع ذلك، ففي عام ١٩١١، وفي موجة حماسه لتعريف عرب العصر الحديث بتاريخ الحضارة الإسلامية، أدرك زيدان جليًّا ضرورة توجيه قرّاء العصر الحديث نحو اتجاهات معينة وثنيهم عن اتجاهات أخرى. وعلى خلاف البستاني، أراد زيدان من قرائه أن يعرفوا بوجود قصائد كُتبت «غزلا في المذكر»، لكنه حرص على ألا يقرءوها. وهو ما يؤكد اتباعه، عن وعي وإدراك، إستراتيجية انتقائية منهجية للمواد التاريخية.

وإذا كانت مشاعر قاسم أمين قد خُدشت بالحكم الاستشراقي الزاعم بانغماس العرب الحداثيين في الملذات الحسية، وإذا كان جرجي زيدان قد سعى للإمساك بزمام قرائه وتوجيه انتباههم بعيدا عن الملذات الحسية الفعلية التي رصدها كعامل محوري في المجتمع العربي في القرون الوسطى، فإن طه حسين سوف يرى في تلك الملذات عاملا محوريا في تطور الشعر العربي في العصر العباسي الأول (٧٥٠-٩٤٥م). وسوف تعجِّل محاضرات وكتابات حسين (١٨٨٩-١٩٧٣)، المُعلِّم الأدبي المصري وعميد الأدب العربي في معظم سني القرن العشرين، من احتدام سجالات مهمة مازالت قائمة حتى يومنا هذا.

تلقَّى طه حسين، الذي نشأ في ظل الاحتلال البريطاني، دراسته في فرنسا قبل أن يعود إلى مصر الواقعة تحت الاحتلال البريطاني ليبدأ في التدريس. كان ينتمي للرعيل الأول الذي تشرَّب المعارف والآداب التي أنتجتها النهضة العربية، كما استوعب الكلاسيكيات الغربية المتشكلة حديثا. وسوف يستعين بثقافته تلك في

(٢٤) انظر بطرس البستاني، دائرة المعارف *Encyclopedie Arabe*، وهو قاموس عام لكل فن ومطلب، الجزء الثاني (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٧).

توسيع الإنجازات النهضوية بشكل كبير. ففي حديث الأربعاء،[٢٥] وهو تجميع لمحاضراته الأسبوعية التي كانت تُنشر أيضا في أوائل عشرينيات القرن العشرين في جريدة السياسة المصرية، كان حسين يتطرق إلى نمط حياة الشعراء العباسيين، الذي قدمه، بصورة وصفية عموما، ونادرا ما كان يصدر عليهم أحكاما أخلاقية. وقد أثار ذلك حفيظة منتقديه، فكتبوا معترضين على تصويره للعصر العباسي كعصر «شك وعبث ومجون»،[٢٦] ومعربين عن قلقهم من أنه، كمربٍ، يفسد الشباب. لكن حسين واجه تلك الاتهامات مُعلنا:

> نحن لم نخلق أبا نواس وأصحابه، ونحن لم نُلهمهم اللهو والمجون، ونحن لم نبعثهم على العبث وطلب اللذة، ولكننا وجدناهم كذلك فكنا بين اثنين: إما أن نجهلهم وإما أن نَعْلمهم، فآثرنا الثانية على الأولى واعتقدنا أن العلم خير من الجهل، وأن الصواب خير من الخطأ، وأن الشجاعة في التاريخ خير من الجبن فيه، ونحن نعلم حق العلم أن ليس على عقول الناس ولا أخلاقهم خطر من مثل هذه المباحث الأدبية، فالناس لم ينتظروا لهو أبي نواس وأصحابه ليعرفوا اللهو، والناس لم ينتظروا هذه الفصول وأمثالها ليعرفوا العبث، ونحن لم نكتب هذه الفصول وأمثالها لنحبب العبث إلى الناس ونرغِّبهم فيه، فإن في ظروف هذه الحياة التي نحياها مُرغِّبات في اللهو ومُحرِّضات على العبث أقوى وأبلغ من لهو أبي نواس.[٢٧]

كان حسين يدرك الدور التربوي للحاضر فيما يتعلق بأمور اللهو والمجون، لكنه كان يدرك أيضا قدرة الماضي على تلقين عرب العصر الحديث دروسا أخرى. وبناء على ذلك، ركّز حسين اهتمامه على التطور الأدبي والشعري لدرجة تأكيده، دون لبس أو غموض، أنه على ضوء سيادة هذا النمط من الحياة في الحقبة العباسية «خسرت الأخلاق... وربح الأدب».[٢٨] وهذا توكيد جدير بالانتباه على ضوء تاريخ مصطلح «الأدب» في العربية. ففي حين كانت لفظة «أدب» خلال حقبة الجاهلية وصدر

---

(٢٥) طه حسين، حديث الأربعاء، الجزء الأول (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، ١٩٢٥).

(٢٦) المصدر السابق، صفحة زين.

(٢٧) المصدر السابق، صفحة هاء.

(٢٨) المصدر السابق، ٣٩. ونُشرت المقالة التي أخذ منها هذا الاقتباس للمرة الأولى في جريدة السياسة، ١٠ يناير/ كانون ثاني، عام ١٩٢٣.

الإسلام تشير إلى الأبعاد الأخلاقية للسلوك الشخصي، فقد اكتسبت معنيين آخرين خلال العصر الأموي، إذ سوف تشير إلى التعليم الجيد والتربية القويمة التي يحصل عليها أطفال نخبة المجتمع على أيدي «مؤدِّبين» خواص. وقد تميز هؤلاء المؤدبون عن المعلِّمين، الذين لم يحظوا بذات القدر من الاحترام. وبعد ذلك، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين (العاشر والحادي عشر ميلادية) تم الربط بين «الأدب» وبين الشعراء وما سوف نطلق عليه اليوم «الأعمال الأدبية»، مع احتفاظه بصلة مع أصوله الاشتقاقية وربطه بالأخلاق والسلوك القويم.[٢٩] هذا الأصل الاشتقاقي كان معروفا لمعاصري حسين، أمثال المؤرخ الأدبي المصري ذي الأصول السورية مصطفى صادق الرافعي، الذي قدم تاريخا للّفظة والصلة بين «الأعمال الأدبية» وبين «السلوك القويم».[٣٠] إلا أن ما قام به حسين من فصل بين المعنيين اللذين تحملهما كلمة «أدب»، ووضعِهما في موقع تنافس لا تكامل، يُعد بحق ضربا من التجديد، ليس من الناحية اللغوية فحسب، وإنما من الناحية المعرفية (الإبستمولوجية) أيضا.

وعلى خلاف منتقديه، كان حسين يرى، بكل وضوح، أن القَطيعة (والمنافسة) بين الأخلاق والأدب أمر محمود، ولا يدعو للقلق. ويروي لنا حسين في كتابه أديب قصة صديق عزيز دون ذكر اسمه (خصَّه بإهداء في بداية الكتاب)، مُمزَّق بين الشهوات الحسية وحياة اللهو والمجون، وبين مسعاه لتحصيل معرفة أكاديمية، تكلِّفه تلك المعضلة الأخلاقية عقله وتطيح به إلى الجنون.[٣١] وتنتهي رواية أديب، التي تغلب عليها نصوص من مراسلات هذا الصديق، بأن يتلقى حسين حقيبة مليئة بالأوراق تخص صديقه المحتجز في مصحة للأمراض العقلية. وعندما يقرر حسين أخيرا فتحها بعد سنوات، يجد فيها «أدب رائع حزين صريح، لا عهد للغتنا بمثله فيما يكتب أدباؤنا المحدثون». كانت المعاناة الأخلاقية هي التي أنتجت هذا الأدب الرفيع. وبينما كانت أديب، في حد ذاتها، تقديما لهذا الأديب العبقري إلى الجمهور،

(٢٩) لمعرفة تاريخ مصطلح «أدب»، انظر مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤)، الجزء الأول، ٣١- ٣٤. ونُشر الكتاب للمرة الأولى عام ١٩١١.

(٣٠) انظر المصدر السابق.

(٣١) طه حسين، أديب (القاهرة: دار المعارف، ١٩٣٠).

كان حسين يتساءل «هل تسمح ظروف الحياة الأدبية المصرية بإذاعة هذه الآثار يوما ما؟».[٣٢]

وفي سياق استكشافه للحضارة، بدا حسين وكأنما يفضل الأدب على الأخلاق دون أن يقدم تفسيرا وتعليلا واضحا لهذا التفضيل. ويمكن أن ندرك هنا أن أهمية الأدب بالنسبة لحسين لا تكمن في كونه وسيلة للتسامح مع الانغماس في الشهوات الجنسية أو وسيلة لاتخاذ مواقف شجاعة لاستيعاب التاريخ فحسب، أو حتى ضربا من ضروب التسامي (بالمعنى الفرويدي)، وإنما هو كذلك إعادة تشفير وتدوين للطاقات المجتمعية في عالم القيمة الجمالية، وهو ما سيبرر تفضيل مثل تلك القيمة. وسوف يكون هذا التفضيل، بالنسبة له، إرثا هاما للحضارة العربية الإسلامية، وهو إرث لا بد وأن يفيد منه العرب في العصر الحديث.

عندما ناقش حسين ظهور شكل جديد من أشعار الغزل يصف عشق الغلمان في العصر العباسي، قال وكأنه يقرّ حقيقة لا جدال فيها إن ذلك «أثر من آثار الحضارة العباسية، هو أثر أنشأته هذه الحضارة الفارسية عندما خالطت العرب، أو عندما انتقل العرب إليها، فاستقر سلطانهم في بغداد».[٣٣] الواقع أن حسين، الذي كان أقل نزوعا إلى الدفاعية من قاسم أمين، سارع بتقديم تفسير لقرائه مفاده أن هذا الترف والانغماس في الملذات لم يكن سمة مميزة للعصر العباسي وحده، فهذا الأمر ليس «مقصورا على العرب، ولا على العباسيين، ولا على بغداد، فقد عرفه اليونان والرومان والأوروبيون، وعرفته أثينا وروما وباريس... ويكفي أن تقرأ عصر بريكليس وأغسطس ولويس الرابع عشر، لتفهم عصر الرشيد والأمين والمأمون».[٣٤] وإذا كان العديد من المستشرقين قد نظر إلى حياة عرب العصر الحديث من منطلق تطوري على أنها تذكِّر

(٣٢) المصدر السابق، ١٧٨. وقد أثير جدل حول ما إذا كان الصديق في أديب هو «أنا أخرى» لحسين أم أنه شخص حقيقي. فثمة أدلة تدعم كلا النظريتين، وإن كان من الواضح أن حسين أكد وجود هذا الصديق في الواقع وأسماه في مقابلة أجريت معه قبيل موته. انظر مصطفى عبد الغني، المفكر والأمير، طه حسين والسلطة في مصر، ١٩١٩ - ١٩٧٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ٤٦٣ - ٤٦٩.

(٣٣) حسين، حديث الأربعاء، ٣٩.

(٣٤) المصدر السابق، ٤٤.

بالماضي الأوروبي، فإن حسين قد رأى التاريخ المبكر والمتأخر لأوروبا (وفرنسا على وجه التحديد) على أنه يذكّر بالتاريخ الأقدم للعرب. فالتصويرات الاستشراقية للعرب، كما يبين ردّ حسين، تبدو حاضرة في أذهان معظم الكتّاب العرب الحداثيين. ولذلك، فإذا كان من الواجب، بالنسبة لحسين، رفض المزاعم الاستشراقية القائلة باستثنائية وضع المسلمين العرب، فإنه يصبح من الواجب أيضًا عدم التسامح مع أي قصر لخصيصة من الخصائص على المسلمين العرب وحدهم دون غيرهم، على الأقل فيما يتصل بالحياة والأعراف الجنسية. وتسجل نظرة حسين الكونية هنا مقاومة أخلاقية لأعمال الحفر التنقيبي في حضارة أو ثقافة قومية معينة، بتحويلها إلى تراث جمعي للإنسانية قابل للتبادل فيما بين الشعوب، وهو ما كان حسين نفسه يقوم به. فبرغم ما رصده من خصائص حضارية محددة في بعض المجالات، فقد اهتم، بذات القدر، بالتوكيد على ثقافة كونية عابرة للحضارات، يشترك فيها الجميع من كافة أرجاء المعمورة. وبهذا، فقد رفَض كلا الفرضيتين الأوروبيتين بخصوص الحضارات غير الأوروبية، ألا وهما: الفرضية التطورية، وفرضية الأخروية الجذرية، في ذات الوقت، واعدا قراءه بمكانة متساوية للحضارة العربية مع الحضارة الأوروبية التي تشاطرها تراثا إنسانيًا مجايلا زمنيا (أي لا-تطوري). وسوف تصون تلك الخطوة الحضارة العربية من الهجمات الاستشراقية وهجمات دعاة النقاء العربي على حد سواء.(٣٥)

لم تحظَ أفكار حسين الليبرالية بتقدير جميع قرائه، إذ واصل بعضهم الاحتجاج على «إفساده للشباب». وقد استند في ردّه على هؤلاء على فكرة تعارُض الأخلاق مع المذهب الجوهراني essentialism، حيث قدم شرحا عن تاريخية الأخلاق بيّن فيه لجمهوره كيف أن أخلاق اليوم ليست هي أخلاق الأمس، فإذا كان ما كتبه قد أثار حفيظة بعض منتقديه، فإن أخلاقه الحالية لا تسمح له أن يردد على مسامعهم أقوال

---

(٣٥) يتضح هذا الرفض للمنهج الاستثنائي العربي أيضا في دراسته للشعر الجاهلي وزعمه أن عرب العصور الوسطى لم يكونوا وحدهم من اخترعوا شعرا وتاريخا في كتاباتهم، وإنما فعلها أيضا الإغريق والرومان. وبهذا المنطق، فقد كانت محاولة حسين لإماطة اللثام عن جذور الشعر العربي الجاهلي جزءا من أجندة البحث العامة تلك، التي وظَّفت المنهج «الديكارتي». انظر طه حسين، في الشعر الجاهلي (١٩٢٦؛ القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ٨١- ٨٤.

كثير من الشخصيات البارزة في بواكير التاريخ الإسلامي، وما كانت تلقاه صراحتهم من تقدير من جانب الكثيرين، بمن فيهم النبي محمّد نفسه: «نعم! تمنعنا الأخلاق أن ننشر هذا الآن، لأن العصر قد تبدَّل، وقد تطورت نظم الحياة، ولكن هناك أشياء نستطيع نشرها دون أن نجني على الأخلاق، أو نعرِّضها للخطر».[٣٦] الواقع أن حسين، بفصله الأخلاق عن الأدب، إنما يعتبر الأخلاق- فيما يبدو- من الخصائص الديناميكية والمتغيرة للمجتمعات، فيما تبقى القيمة الجمالية للعمل الأدبي نفسه ثابتة على مرّ الزمن. مع ذلك، تظل العلاقة الجدلية الكمِّية (وربما يجب أن نقول الاقتصادية) للربح والخسارة بين الأخلاق والأدب، بالنسبة له، قابلة للتطبيق في الحاضر كما كانت في الماضي.

وصف حسين العصور الإسلامية المبكرة و«السلف الصالح» بأنه «أرحب منهم صدرا وأشد احتمالا، فكان يسمع للجد، وكان يسمع للهزل، بل كان يجدّ وكان يهزل».[٣٧] ويطرح ذلك السجال العام، كان حسين ومنتقدوه يُدشِّنون ثيمة هامة سوف يشيع استخدامها كثيرا بعدهم، ألا وهي: استخدام أمثلة من الماضي كنموذج تربوي للحاضر. لكن بينما كان حسين ومنتقدوه متفقون على ضرورة أن يلعب الماضي دورا تربويا في الحاضر، فقد اختلفا حول أي تاريخ من الماضي يجب أن يُكشَف، وأيّه يجب أن يكون أداة تربوية للشباب.

وسوف يحدد هذا الاختلاف جانبا كبيرا من نهج حسين التالي، كما تكشف لنا ذلك كتابته المتعلقة بالشاعر أبي نواس. لقد واصل حسين إلقاء محاضراته الأسبوعية وكتابة أعمدته في جريدة السياسة متطرقا إلى النتاج الأدبي لأبي نواس دون مواربة، وإن ظل أكثر ميلا للنهج الدفاعي. وقد بلغ إطراؤه لأبي نواس حد إصراره على أن قصائد الغزل التي كتبها الأخير في الغلمان أجود من أفضل قصائد التغزل في النساء التي كتبها شعراء مرموقون من أمثال الشاعر الأموي عمر بن أبي ربيعة. وأكد حسين أن شعر أبي نواس كان جيدا لدرجة أنه «يُكرهك حين تقرأ غزله بالغلمان على أن تُعجب

(٣٦) حسين، حديث الأربعاء، ٥٢.

(٣٧) المصدر السابق.

بهذا الغزل، على رغم ما فيه من منافرة للطبع والخلق والدين».[٣٨] ويبدو هنا أن التزام حسين بتقدير القيمة الجمالية يتجاوز بكل وضوح أي مخاوف قد تساوره بشأن الأخلاقية الاجتماعية أو الدينية. فتكمن قيمة الأدب بالنسبة لحسين، على الأغلب، بما يمثله كوسيط يتيح للمرء فرصة التماهي مع ذوات إنسانية تختلف عنه اختلافا جذريا. في هذا السياق، يمكن النظر إلى الأدب بوصفه امتدادا تخييليا للذات، وهو مايمثل في حد ذاته قيمة جمالية وأخلاقية وشكل وممارسة للعملية التربوية أكثر من كونه مجرد مضمون يُدرَّس.

كان حسين قلقا من أن تفسد التربيةُ التاريخَ، وهو ما أثار مسألة التوجه للجمهور والقرّاء المناسبين. ولتجنب الآثار التربوية لمناقشة شعر أبي نواس عن الغلمان في محاضرة أو مقالة صحفية، اختار حسين ألا ينشر رأيه «إلا في كتاب مخصص لأبي نواس، يقرؤه الخاصة، ولا تصل إليه يد العامة، إلا مصادفة وبعد مشقة».[٣٩] ويبدو أن مثل هذا الحل كان يهدف إلى تفادي فوضى تربوية، وإلى تجنب انتقال أسرار الشهوة إلى الشباب الذين لا يجب أن يعرفوها من الأدب. ويسجل هذا الموقف تناقض حسين مع ما دعا إليه في السابق من ضرورة استبعاد البعد الأخلاقي لـ«الأدب». وينتهي حسين إلى أنه، في مجمل مناقشته لأبي نواس، قد اختار الشعر الذي يحترم «أخلاق الناس في هذا العصر وميولهم، وحاجة الشباب إلى القول الطاهر البريء».[٤٠] بل وذهب بعيدا حد التصريح بأن «[أبا] نواس شاعر خطر، لا ننصح بقراءته إلا لطائفة خاصة من الناس، يستطيعون أن يقرءوا ويحكموا، دون أن يتأثروا أو يقلدوا».[٤١] والواضح أن حسين بنبرته الدفاعية، في حالة أبي نواس على الأقل، قد دنا كثيرا من وجهات نظر خصومه بشأن أي تاريخ من تواريخ الماضي المختلفة يجب أن يلعب دورا تربويا في الحاضر، وأيها يجب أن لا يلعب دورًا كهذا. كما بدا أقل انشغالا من ذي قبل بالفصل بين مفهومَيْ الأدب، كقيمة جمالية وسلوك قويم، حيث أعاد

(٣٨) المصدر السابق، ١٣٧.

(٣٩) المصدر السابق، ١٢٧.

(٤٠) المصدر السابق، ١٥٦.

(٤١) المصدر السابق، ١٥٧.

صياغة هذين المفهومين في حالة أبي نواس بقدر كبير من التحوير. فيبدو أنه كُتب على شعر أبي نواس أن لا يتذوقه إلا القلة وأن لا يحتذي به كثيرون. وكأنما أراد حسين أن يقول: إذا كانت المنظومة الأخلاقية تشغل بال الجميع، فالقيمة الجمالية لا تشغل سوى بال النخبة المثقفة حصرا. وفي معرِض تعبئة وتجنيد التراث بوصفه لبّ الحضارة، لا سيما فيما يخص القيم الجمالية وأنواعا معينة من الممارسات الجنسية، فسوف تدخل في الحسبان أطيافا مختلفة من القراء. وسيتمكن حسين، عن طريق طرح تلك الإستراتيجية، من تقديم حل للمعضلة: يُمكن للقيمة التربوية والقيمة الجمالية أن تتمايزا بتمايز الجمهور المستهلك لكل منهما.

كانت تلك مصالحة مثيرة للاهتمام في ضوء التجربة الشخصية التي مر بها طه حسين في شبابه مع زملاء سكنه الذين أطلق عليهم اسم «النواسيِّين» عندما كان يدرس في جامعة الأزهر قبل رحيله إلى فرنسا. وقد روى حسين في سيرته الذاتية، الأيام، كيف كان طالب الأدب يعيش حياة

> من الرضا والسخط تأتيه من قراءاته الكثيرة المختلفة، قوامها أن يفكر كما كان يفكر القدماء الذين يقرأ آثارهم ويشعر كما يشعرون، ويسير في الناس كما كانوا يسيرون. وقد ألح أولئك الفتية في قراءة الشعر الجاهلي والإسلامي والعباسي وحفظه، كما ألحوا في قراءة أخبار الشعراء والكتّاب وعلماء اللغة، فعاشوا عيشة أولئك الناس في دخائل نفوسهم، وإن لم يستطيعوا أن يعيشوها في حياتهم الواقعة، لأن الظروف كانت تحول بينهم وبين ما كانوا يريدون من ذلك. وهم قرءوا شعر أبي نواس وأصحابه، وقرءوا شعر الغزليين العذريين، فاستحبوا من الغزل ما استحب أولئك الشعراء... وخلقوا لأنفسهم مثلا للجمال يتغزلون فيها ويشببون بها، ولم يكن للمحافظين منهم بدٌّ من أن يخترعوا مثلهم العليا اختراعا. فقد كانت الحياة تحول بينهم وبين لقاء الغواني. ولكن المجددين كانوا خيرا منهم حظا. فلم يكن من الممتنع أن يلقوا في الأزهر أو خارج الأزهر بعض الوجوه الصِّباح، وأن يتخذوا لغزلهم موضوعات لا يخترعها لهم الخيال، وإنما تعرضها عليهم الحياة. وكذلك وجد بين هؤلاء الفتية من كان يذهب مذهب [شاعريْ الحب العذري] جميل وكثيِّر، وكان الحرمان المطلق محتوما عليه، كما كان منهم من يذهب مذهب أبي نواس وأصحابه. وكان حظه من الحرمان أقل، ونصيبه من النعيم أكثر. فهو كان يستطيع أن يلقى أصحاب الوجوه الصِّباح، وأن يقول لهم ويسمع منهم، ويهيم بهم، ويقول فيهم الشعر، ويذهب في

هذا الشعر المذاهب، وربما ورَّطه هيامه وشعره وورَّط معه صاحبيه في الشر القليل أو الكثير. وكان ثالث هؤلاء الفتية نواسي الشعر ونواسي الهوى، وما أسرع ما ألِف أفرادا من ذوي الوجوه الحسان، واطمأن إليهم وأكثر من لقائهم.(٤٢)

الحقيقة أن قصة هذا الزميل كانت مبعث تسلية لأصحابه وزملائه، لدرجة أن بعضا من أصحابه أرادوا أن يمازحوه فكتبوا على الجدار بيتا شهيرا من أشعار أبي نواس التي كتبها في أبي عبيدة معمر بن مثنَّى (عالم دين وكاتب تراجم معاصر لأبي نواس في القرن التاسع) يتهمه فيها بأنه من أتباع قوم لوط: «لأنت عندي بلا شك زعيمهم...».(٤٣) وبينما قابل حسين عندما كان طالبا جامعيا شابا أولئك الذين قرءوا أبا نواس وتشبهوا به، فإنه سيتوخى الحذر تجاه هذا الأمر عندما يصبح باحثا. وتجدر الإشارة إلى أن الذكريات الآنفة وردت في فصل بعنوان «أثر اختفاء النساء».

ويذكر لنا حسين حكاية أخرى عن ممارسة الجنس المثليّ عندما كان في الأزهر في عامه الثالثة عشر (عام ١٩٠٢)، إذ كان هناك فتى يُكنى «أبو طرطور» قيل إنه كان يقوم بزيارات دورية مشبوهة لمساكن طلاب الأزهر (الذين كانوا يكبرون حسين ببضع سنوات). كان هذا الفتى ينسلّ إلى فرشهم ليتخذ الوضعية السلبية من الجماع معهم. ورغم إحجام حسين عن تقديم أي وصف تصويري لما كان يجري تحت أغطية الفراش، فقد شرح للقارئ كيف كان ينهض الفتيان بعدها للاغتسال، وهي مهمة عسيرة في الشتاء لافتقار المساكن للماء الساخن. وكان يتحدث الفتيان بين حين وآخر عن أبي طرطور «حديثا مخطوفا سريعا مهموسا يتبعه شيء من الضحك السريع الخفيف الذي كان يقطعه التحفظ والحياء».(٤٤) لكن أبا طرطور كان يختار طالبا مختلفا في كل مرة. ولا يتضح إن كان قد زار طه الصغير، وإن بدا ذلك أمرا غير

---

(٤٢) طه حسين، الأيام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، الجزء الثالث، ١٦ - ١٨. ونُشر الجزآن الأول والثاني من مذكرات حسين عام ١٩٢٩، بينما نُشر هذا الجزء الثالث بعد سنوات طويلة، عام ١٩٦٧.

(٤٣) لا يذكر حسين صراحة الشطر الثاني، ونصه «منذ احتلمت وقد جاوزت ستينا»، لما فيه من إباحية. والواقع أن معظم الكتب التي تناولت أبا عبيدة تذكر البيت دون الشطر المسيء عدا محسن الأمين الحسيني العاملي، الذي يذكر البيت بشطريه في كتابه أبو نواس، الحسن بن هانئ الحكمي الشاعر المشهور (دمشق: طبعة الإتقان، ١٩٤٧)، ٨٧.

(٤٤) طه حسين، الأيام (١٩٢٩؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، الجزء الثاني، ٩٤.

محتمل، ومع ذلك، فلا بد أن الأخير كان يسمع من أحاديث الفتيان عن أبي طرطور «ما كان يدعوه إلى التفكير».[٤٥]

ويذهب حسين أبعد من ذلك في التوافق مع منتقديه عن طريق تبني موقفهم في الحكم على كتابة أستاذ جامعي في الأدب وناقد أدبي مصري معاصر، جمع هو الآخر مقالاته الصحفية في كتاب أسماه مدامع العشاق.[٤٦] ذلكم هو زكي مبارك (١٨٩١-١٩٥٢) الذي كان من طلاب حسين، وتلقى مثله تعليما فرنسيا، ونشر مقالاته في صحيفة الصباح منذ ١٩٢٢، والتي لم تلامس هوى الكثير من القرّاء المتدينين والمحافظين فشنوا عليه هجوما شديدا ووصفوه بـ«الملحد الفاجر»[٤٧] الذي يُفسد الشباب.[٤٨] وقد قال مبارك منذ البداية إنه يتحمل المسئولية كاملة عن «الفتنة» التي سيثيرها كتابه في صدور «الشباب والكهول»، و«لمن شاء السلامة من القرّاء أن يكف منذ الآن عن قراءة هذا الحديث».[٤٩]

والكتاب عبارة عن مجموعة من الأشعار المنتقاة من الماضي البعيد والقريب يندب فيها الشعراء ويبكون معشوقيهم (وإن لم يكن المعشوق الموضوع الوحيد، إذ قدم مبارك أيضا بكائيات موضوعها الحنين). وكتب مبارك مقدمة قوية تحدى فيها منتقديه، ووقعها باسم «الملحد الفاجر فيما يزعمون».[٥٠] وتضمَّن الكتاب فصلا عن البكائيات التي كتبتها نساء لمعشوقات من النساء،[٥١] حيث تحسَّر مبارك على ندرة بكائيات النساء في غرامهن بالرجال. وقد افتتح الفصل بمقارنة هذا النوع من الشعر مع «ما حدث في برلين من غرام المسز كلين بالمسز ريب، وما جنت يداهما في سبيل هذا الحب الغريب!!»، وواصل مبارك، مرددا صدى حسين، التعبير عن أسفه كونه لا يستطيع التعمق في هذا الموضوع في صحيفة سيارة: «فقد درج الناس

(٤٥) المصدر السابق، ٩٧.

(٤٦) انظر زكي مبارك، مدامع العشاق (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، نُشر أول مرة عام ١٩٢٤.

(٤٧) المصدر السابق، ١٢.

(٤٨) المصدر السابق، ١٠.

(٤٩) المصدر السابق، ٩.

(٥٠) المصدر السابق، ١٢.

(٥١) المصدر السابق، ٦٢-٦٥.

هنا على تفضيل الجهل في سبيل الوقار!»،[٥٢] واستشهد بنهي النبي عن السحاق كما نهى القرآن عن الزنا. ثم انتقل إلى ترديد رفض طه حسين للمزاعم الاستشراقية بخصوصية الحضارة العربية الإسلامية، من خلال رفض الوجه الآخر للسجال أيضا، ألا وهو خصوصية الحضارة الأوروبية، إذ أنَّ

> المُطّلع على آداب الفرنسويين يجد في اعترافات النساء عجائب وغرائب تعجز عن مثلها الشياطين! والآداب العربية مملوءة بأمثال هذه الأعاجيب. والناس هم الناس في كل قطر وفي كل جيل، فلا تصدق ما تسمع من أن الإسراف في المجانة بدعة ابتدعها [كما في الأصل] نساء برلين! وعندي أن آفة المصلحين في الشرق هي جهلهم بدقائق الحياة الإنسانية، وإغفالهم الركن الأساسي للإصلاح، وهو تشخيص الداء قبل وصف الدواء، وإقدام كثير منهم على الأمر بما لا يأتمر به والنهي عمّا لا ينتهي عنه، ومن البليّة أن يكون المصلحون منافقين!... ألم نصف الآداب الغربية بالإسراف في وصف النساء؟ لقد جعلنا ذلك سيئة لا تقبل الغفران، ولكنها في رأيي من الحسنات، إذ كان الواجب على كل مصلح أن يقوّي ما بين الرجل والمرأة من الميول الطبيعية، حتى لا نشكو غرام المرأة بالمرأة وحب الرجال للغلمان! اقرأ وتفكر قبل أن تصدعنا بدعوات الفضيلة من حيث لا تدري![٥٣]

وحيث إن أوروبا والعالم العربي ليسا استثناء، صب مبارك سخريته على منتقديه بالزعم أن ثمة أوجه معينة لأوروبا يمكن أن تثبِت دورها التربوي بالنسبة لأولئك «المنافقين» من المصلحين الحضاريين العرب - على الأقل عن طريق تعزيز الشهوات العربية «الطبيعية» التي يبدو أن هؤلاء المصلحين منشغلون بها. وبعد أن دعا منتقديه لتعزيز الشهوات «الطبيعية» بين الرجال والنساء، انتقل مبارك لتعريف

---

(٥٢) المصدر السابق، ٦٢. وفي كتاب آخر من كتبه أشار مبارك مرارا لعشق أبي نواس للغلمان وكذا لـ«عادة اجتماعية كان لها خطر في بغداد» عصر أبي نواس، ألا وهي تشبه الجواري في ملبسهن بالغلمان. بل وربط بين هذا الاهتمام بالمرأة المسترجلة وبين النساء الشابات في أوروبا الحديثة، اللاتي «يلبسن ملابس الفتيان، فإن لم يكن هذا بدعا حديث العهد، فهو إذن بقية من عبث أهل بغداد القدماء». وقد تنبأ بما سيرد عليه من اعتراضات القرّاء على تضمينه قصائد أبي نواس التي تصف تفضيل اللوطي والزاني للنساء المسترجلات، فأوضح أن «ناقل الكفر ليس بكافر، وناقل الفسق ليس بفاسق»، في كتاب زكي مبارك الموازنة بين الشعراء (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، ٤٠٣-٤٠٤. وصدر الكتاب لأول مرة عام ١٩٢٦ في القاهرة عن مطبعة المقتطف.

(٥٣) المصدر السابق، ٦٢.

شعر تغزُّل النساء بالنساء واصفا إياه بأنه تعبير عن شهوة كانت تُعتبر «فضولا في باب الشهوات».[٥٤] كذلك أشار كتابه إشارة مقتضبة للبكائيات المكتوبة في الغلمان.

عقب نشر الكتاب، كتب طه حسين تعليقا قصيرا عنه حرص فيه على «إنكاره» بوصفه «شديد الخطر». وأكد حسين أن الكتاب يحتوي على «قيمة أدبية لا تخلو من خطر»، فيما كان مستاءً من أن الكاتب «تملّق عواطفه وعواطف قرائه وأسرف في هذا التملُّق، فخرجت فصوله على أن تكون مباحث علم وأدب، وأصبحت مباحث استثارة للعواطف وتحريض للأهواء».[٥٥] وبغض النظر عن التحفظات، وجد حسين نفسه مضطرا «للثناء» على الكتاب. لكن مثلما ظهرت انتقائية حسين في ملاحظاته بشأن جمهور القرّاء المناسب لشعر أبي نواس والمهمة التربوية التي سوف تكون منوطة بالبحث «العلمي»، أوضحت مواقف حسين المتضاربة من مبارك - وبصورة أكبر - التزام الأول الانتقائي بالأخلاقية الاجتماعية عندما ينخرط في سجالات حول القيمة الجمالية وعلاقتها بالشطط الجنسي. وسوف يصبح حسين ومبارك بعدها من ألدّ الخصوم والأعداء وسوف يهاجم كل منهما الآخر عبر الصحافة خلال السنوات التالية.[٥٦]

كان حسين يكتب أثناء عِقد التجديد، الذي استُهلّ بتجارب فكرية ليبرالية جريئة حاولت عناصر محافظة في المجتمع وأدها في مهدها. فقد أثار كتاب علي عبد الرازق المهم، **الإسلام وأصول الحكم**، المنشور عام ١٩٢٥، ضجة كبيرة، وقُدِّم صاحبه للمحاكمة.[٥٧] وهذا المصير سوف يلقاه كِتاب حسين اللاحق، **في الشعر الجاهلي**، المنشور عام ١٩٢٦ بتهمة الهرطقة.[٥٨] وكان المحافظون يخشون من الأثر الليبرالي لأولئك المفكرين بسبب الاحتلال البريطاني، حيث خافوا أن يفسدوا

(٥٤) المصدر السابق، ٦٤.

(٥٥) حسين، حديث الأربعاء (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، ١٩٢٥)، الجزء الثالث، ٦٥.

(٥٦) حول المعركة بينهما، انظر سامح كريم، طه حسين في معاركه الأدبية والفكرية (القاهرة: كتاب الإذاعة والتلفزيون، ١٩٧٤)، ٣٢٣- ٣٢٧.

(٥٧) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥).

(٥٨) حسين، في الشعر الجاهلي.

عقول المصريين بأفكار أوروبية معادية عن تاريخ العرب والمسلمين وحضارتهم. وبالطبع لم يخفف من عداء المنتقدين كون حسين يشغل منصبا جامعيا رسميا ويُعتبر مقرَّبا من النظام والاحتلال البريطاني، خاصة وأن حسين كان ينتمي لحزب الأحرار الدستوريين، الذي كان منافسا لحزب الوفد، حزب البطل الوطني المصري سعد زغلول، المعادي للبريطانيين. مع ذلك، وبرغم تنازلات حسين الظاهرة، لم يتمكن معارضوه من إسكاته في ذلك الوقت، وإن نجحوا باضطراد في جعله أكثر دفاعية عن نظريته التجديفيَّة عن العصر العباسي، والتي مفادها أنه كان عصر «شك ومجون، وعصر افتتان وإلحاد عن الأخلاق المألوفة، والعادات المرويَّة، والدين أيضا».[٥٩] لم يكن غرضه إثبات صحة نظريته وحسب، وإنما أراد أيضا أن يبين لجمهوره أن الشعراء الذين دَرَسهم كانوا جميعا يمارسون تلك الأفعال، ومع ذلك فقد أُعجب الناس بهم وقبلوهم في ذلك العصر. وواصل التشديد على أهمية القيمة الجمالية في حياة الناس، بمن فيهم المتدينين. وكان من بين مبررات الهجوم عليه نشره لتلك الكتابات أثناء شهر رمضان المبارك. وردَّ حسين مشدِّدا على الصحة التاريخية والدور التربوي الذي يلعبه الماضي، ومؤكدا - في الوقت ذاته - على أهمية المتعة الفنية:

> فمهما ننكر ظهور الشك والمجون وأصحابها في هذا العصر، وتغلبُ هذا الشك والمجون على نفوس المستنيرين من أهله، فلن يمنع ذلك أن يكون هذا العصر كما قلت عصرا ظهر فيه الشك والمجون، واستأثرا بعقول الكثرة المستنيرة من أهله، حتى بعض الفقهاء وأصحاب الكلام سيقولون: وما ينفعنا أن نعلم بأن هذا العصر قد كان عصر شك أو عصر يقين؟ وما يضرنا أن نجهل ذلك؟ ولست أرى على ذلك جوابا معقولا، وأي جواب معقول تستطيع أن توجهه إلى من يسألك ما نفع العلم؟ وما ضرر الجهل؟... سيقولون... فما أنت وأصحاب الشك والمجون تحدثنا عنهم في شهر الصوم؟... وهلا أجلت ذلك حتى يفرغ الناس من صومهم؟... لعلي إنما تخيرت هؤلاء الظرفاء وأحاديثهم لأرفِّه على هؤلاء الصائمين وأخفف عنهم من ألم الصوم قليلا، وأي إثم في ذلك! وأي جناح فيه![٦٠]

---

(٥٩) حسين، حديث الأربعاء، الجزء الثالث، ١٨٤. وقد كرر نظريته في مقالته عن الشاعر مطيع بن إياس، المنشورة في جريدة السياسة عدد ٩ أبريل/ نيسان ١٩٢٤، الموافق ٥ رمضان، ١٣٤٢ هجرية.
(٦٠) المصدر السابق، ١٨٦.

وقدم حسين أمثلة تربوية من عصر صدر الإسلام لأناس ناقشوا موضوعات شبيهة في شهر رمضان دون حرج، وانتهى قائلا:

> فما لنا نتحرج الآن! أليس هذا التحرُّج نفسه مظهرا من مظاهر الضعف، ولين العقيدة، واضطراب اليقين! إن المؤمن حقا، المخلص في نسكه وعبادته، لا يخشى على إيمانه، ولا على دينه، ولا على زهده وعبادته شعر مطيع [ابن إياس]، وإنما يخشى هذا الشعر مَنْ يحس من نفسه الضعف، ويريد أن يتَّقيه، ويتجنب أسبابه والمغريات به.[٦١]

ومع استمرار ضراوة الهجوم على حسين، تراجعت أهمية التجربة الجمالية بالنسبة له لمصلحة التجربة التربوية.[٦٢] حيث أصرّ حسين على أن الغرض من دراساته غرض تربوي، يقوم كما تقوم تلك الدراسات على البحث العلمي، «إنا نبحث بحثا علميا، لا نريد به أن نرضي الناس، ولا أن نسلي عنهم، وإنما نريد أن نفيد، وأن نستفيد».[٦٣] بيد أن حسين بقي على تفاؤله، فبعد ذلك في عام ١٩٣٧ عندما نشر ما اعتبره الكثيرون أعظم مؤلفاته، مستقبل الثقافة في مصر، أكد حسين أن ثمة إجماع مجتمعي على حفظ أعمال أبي نواس، وبشَّار بن بُرد، وغيرهما. وفيما كان يدعو لـ«الأخذ بأسباب» الحضارة الأوروبية، التي اعتبر أن مصر جزء لا يتجزأ منها، أصرّ حسين على أننا «ورثنا شعر بشار وأبي نواس وأضرابهما كما ورثنا فقه الأئمة وكلام المتكلمين وزهد الزهاد. والغريب أننا نتتفع بكل ما ورثنا من أسلافنا ولا يخطر لأحد من أشد الناس محافظة أن يحظر درس بشار وأبي نواس، ولا أن يطلب إلى السلطان تحريق ما ورثنا من آثار الفلاسفة والزنادقة[٦٤] والمجَّان الذين لا يَرضى عنهم الدين... ولو قد دعا داع إلى استصدار قانون بتحريق شعر أبي نواس

---

(٦١) المصدر السابق، ١٨٦ - ١٨٧.

(٦٢) للاطلاع على المقالات التي هاجمت حسين في جريدة السياسة وتحليلها، انظر كريم، طه حسين ومعاركه الأدبية والفكرية، ١٣٣ - ١٤٦.

(٦٣) حسين، حديث الأربعاء، الجزء الثالث، ١٨٧.

(٦٤) اشتقت «زنادقة» على الأرجح من «زِند» أو «زَند»، وهو اسم كتاب الشروح الزرادشتية، ومن ثم فلابد وأن المصطلح في نشأته كان يشير إلى الزرادشتية.

وبشَّار وحمَّاد وأضرابهم لكان رجال الدين أنفسهم أسرع الناس إلى إنكار هذه الدعوة البشعة وأشد الناس سخطا على من يدعو بها أو يجيب إليها».[٦٥]

وقدَّم حسين سببا وجيها لظهور هذا النمط الخاص من أنماط الحياة في ظل الحكم العباسي، بما في ذلك حياة الترف ووجود طبقة أرستقراطية عربية اضطرتها الحياة السياسية أيام بني أمية (من ٦٦١ إلى ٧٥٠م) إلى الانصراف عن السياسة- ومن ثم «فرغوا لأنفسهم» - وكذا تأثير الفرس. ورغم أنه أصرّ على أن هذا العبث كانت له «صبغة عربية تُميزه»،[٦٦] فقد كانت هناك عوامل أخرى: «لو أني أردت أن أشخِّص هذه الزندقة تشخيصا أدبيا، لقلت: إنها ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ومحافظتهم ودينهم بنوع خاص، هي ضرب من هذا السخط، ومن الكلف بحياة الفرس وعاداتهم ولذاتهم وحضارتهم»،[٦٧] ورغم أن تفسير حسين هذا لم يجد من يفسح له مكانا بالضرورة داخل المنظومة الفكرية القومية، إلا أن ذلك الحس الشعوبي (المعادي للعرب) الذي رصده، خاصة في أعمال أبي نواس، سوف يتحوّل إلى حجة رئيسة سيستعين بها اللاحقون في مسعاهم لتطهير تاريخ وحضارة العرب من «تهتك» أبي نواس.

مع ذلك، فحتى تلك اللحظة كانت ثمة محاولات دءوبة لمحو الأدلة على وجود اللواط وعشق الغلمان وإزالتها نهائيا في الطبعات الجديدة من كتب التراث، ولا سيما تلك القصص التي اهتم المستشرقون بتسليط الضوء عليها والتي وصفوها بالأهمية. ففي سياق تلخيص قصص الغلمانية في **ألف ليلة وليلة**، قام ريتشارد بورتون بتصنيفها ضمن ثلاث فئات: «الفئة الثانية هي مرحلة الشذوذ، وهي المرحلة الأكثر ضراوة والأشد جدية، مثل فجور [الشاعر] أبي نواس مع الغلمان الثلاثة».[٦٨] وبينما كانت

---

(٦٥) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (١٩٣٧؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣)، ٤٦.

(٦٦) حسين، حديث الأربعاء، ١٩٨.

(٦٧) حسين، حديث الأربعاء، ١٩٩.

(٦٨) ريتشارد بورتون، «المقالة الختامية» في ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة:

Richard F. Burton, «Terminal Essay,» in *The Book of the Thousand Nights and a Night, A Plain and Literal Translation of the Arab Nights Entertainments*, translated and annotated by Richard F. Burton (London: Burton Club, 1886), vol. 10, 217.

الطبعة العربية من ألف ليلة وليلة لعام ١٨٣٦ (والطبعات الأخرى) التي أعقبت إعلان بورتون تتضمن قصة أبي نواس والغلمان الثلاثة، فإن طبعة ١٩٣٠ حذفتها (مع بضع قصص أخرى) نهائيا.[٦٩] وبأسلوب مماثل، ففي حين كانت الأعمال الشعرية لأبي نواس المطبوعة عام ١٨٩٨ والمعاد طبعها عام ١٩٠٥ تضم غزلياته في الغلمان،[٧٠] فإن طبعة عام ١٩٣٧ سوف تستبعد معظمها. وعندما تطرق محقق طبعة عام ١٩٣٧ لموضوع «مجون» أبي نواس، فإنه لم يتحدث سوى عن علاقته بالنساء.[٧١] لقد مثلت هذه التطورات الرقابية إلى حد بعيد، جزءا من مشروع التأكيد على الدور التربوي الذي يُفترض للماضي أن يلعبه في الحاضر عن طريق محو المعالم التي لا تتوافق مع الأعراف الحديثة (اقرأ الأوروبية). وظلّ هذا الدور النقطة المحورية التي ما فتئت تدور حولها الكثير من السجالات في الموضوعات التاريخية، بل والبحث التأريخي نفسه.

وفي هذا الصدد، دعوني أنتقل إلى واحدة من تلك المساعي، ألا وهي أعمال رفيق طه حسين، المؤرخ الأدبي المصري أحمد أمين (١٨٨٦–١٩٥٤). ففي أواخر عشرينيات القرن الماضي، بدأ أحمد أمين مشروعا لكتابة التاريخ الأدبي والفكري المبكر للمجتمع العربي بعد الإسلام. وكان أمين أزهريا درس فيما بعد ليصبح قاضيا شرعيا، وتعلم الإنجليزية على يد مدرسين خصوصيين في القاهرة، وكان شغوفا

---

(٦٩) ألف ليلة وليلة، تحقيق محمد قطة العدوي، (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، الجزء الأول، ٥٦٢– ٥٦٤. وتلك الطبعة هي نسخة طبق الأصل من طبعة بولاق الأصلية المطبوعة في القاهرة ١٢٥٢ هجرية (١٨٣٦م). والقصة متضمَّنة في طبعة عام ١٨٨٤. انظر أيضا ألف ليلة وليلة (القاهرة: المطبعة السعيدية ومكتبتها، ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م)، الجزء الثاني، ٣١٧، والمذكور لدى الرويهب في كتابه ما قبل المثلية الجنسية، في العالم العربي الإسلامي، ١٥٠٠– ١٨٠٠:

Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, 158, 160.

(٧٠) محمد أفندي واصف، ديوان أبي نواس (القاهرة: إسكندر أصاف، المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨). وقد تضمنت هذه المختارات الشعرية قسما كبيرا من غزليات أبي نواس بالمؤنث، ٣٥٩– ٤٠١، تلاه قسم آخر كبير عن غزلياته بالمذكر، ٤٠٢– ٤٣٦.

(٧١) انظر محمود كامل فريد، ديوان أبي نواس، تاريخه، رأي الشعراء فيه، نوادره، شعره (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧).وللاطلاع على بضعة أمثلة ورد فيها تغزل أبي نواس بالمذكر، انظر ١١٦، ١٣٢– ١٣٣. وانظر أيضا مقدمة المحقق، ٣– ٧٨.

بمطالعة الدراسات الاستشراقية حول الإسلام، وقراءة داروين وسبنسر، اللذين حاضر عنهما في كلية الشريعة حيث كان يُدرّس عام ١٩١٨.[٧٢] وفي عام ١٩٢٦، اختاره طه حسين، عميد كلية الآداب بنفس الجامعة في ذلك الوقت، ليحاضر في الأدب العربي.[٧٣] بعدها سيسافر أمين إلى أوروبا ويحضر مؤتمرات عن الاستشراق ويحاضر فيها. وقد دفعه المستشرق البارز مارجوليوث D. S. Margoliouth (١٨٥٨-١٩٤٠) إلى ترجمة محاضرته إلى الإنجليزية، حيث كان معظم الحضور من المستشرقين لا يفهمون العربية.[٧٤] كان بالإمكان استشعار تأثير داروين وسبنسر وفكرهما التطوري على أعمال أمين، حتى على مستوى عناوين الكتب، إذ عنْوَنَ أشهر كتبه (التي أصبحت من الكلاسيكيات): **فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظهر الإسلام.**

بدأ أمين، شأنه شأن طه حسين، بمنهج يستبعد البعد الأخلاقي، ثم أصبح أكثر أخلاقية عندما برزت المسألة الحضارية. في كتابه **ضحى الإسلام** المنشور عام ١٩٣٣، أورد أمين ملاحظة عابرة عن أن الخليفة العباسي، الأمين عندما اعتلى سدة الحكم عام ٨٠٩م، «زاد من اللهو نغمة بل نغمات - ومهما قال محققو التاريخ من أن كثيرا من الأخبار وُضعت في عهد المأمون لتشويه سمعة الأمين، والحط من شأنه، وتبرير ما فعل به. فإن ميله إلى الإفراط في اللهو والشراب والغلمان مما لا يسهل إنكاره».[٧٥] وفي وصفه للعصر العباسي، نقل طرفا من السجال حول الخمر وتحريمه أو إباحته في الإسلام، وعن الزندقة، التي اتُّهِم بها عدد من الشخصيات البارزة، وعن الرق، وعن القيان، كمثال على «حياة اللهو» في ذلك العصر.[٧٦] وفي تحليله للعصر العباسي والتحوّل الذي طرأ على ثقافة الإمبراطورية الإسلامية من ثقافة شبه الجزيرة العربية إلى ثقافة إمبراطورية متعددة الثقافات، ذكر أمين، شأن المستشرق نكلسون

(٧٢) انظر أحمد أمين، حياتي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠)، ١٦٦- ١٦٧.
(٧٣) المصدر السابق، ٢٠٨.
(٧٤) المصدر السابق، ٢٦٥.
(٧٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٣)، الجزء الأول، ١٢٠.
(٧٦) المصدر السابق، ٨١- ١٦٨.

من قبل، الثقافة الفارسية بوصفها صاحبة التأثير الأكبر على ذلك العصر من حيث أنماط اللهو والترف، ولا سيما على شعر الشعراء العرب والفرس، أمثال مطيع بن إياس (شاعر عربي جاء والده من فلسطين) وأبي نواس. وقد أنتج هذان الشاعران «أدبا داعرا، لا يتعفف عن العبث بالغلمان، ولا يكني عن فحش، إن مَلَح من ناحيته الفنية، فالذوق النبيل لا يستسيغه».(77) وكتب أمين أنه لولا استمرار تأثير الفرس في العصر العباسي ودولة بني أمية، «ما رأيت تشبيبا بغلمان، ولا هذا السيل الجارف من القيان، ولما رأيت نعيما وترفا وفيرا!».(78) ومن الواضح أن المسألة الحضارية كانت تشغل بال أمين، إذ يصبّ جُلّ اهتمامه هنا على حماية حضارة عربية نقية لم تكن ممارساتها الشهوانية لتسيء لسمات عصره الحديث (متناسيًا أصولها الفيكتورية) لولا تأثير الفرس، الذي ذَكَره دون إدانة حتى الآن.

وبحلول عام ١٩٤٥ تشكَّل لدى أمين حُكم أخلاقي يمكن أن يشرك فيه قراءه. في كتابه ظهر الإسلام، وصف أمين الإنتاج الأدبي للعصر العباسي بأنه يعكس الحياة الاجتماعية «في غناها وترفها من جانب وفقرها وبؤسها من جانب». وناقش كيف أن الشخصيات الأدبية في ذلك العصر كانت هي نفسها متورطة في «انحلال الأخلاق».(79) وكان حُكمه على معظم الإنتاج الأدبي لتلك الفترة أنه «شكلا تنقصه الروح، كما كانت الحياة الاجتماعية المترفة كذلك شكلا بلا روح».(80) ووصف الشعر الذي يتغزل في القيان كمثال، لكن «الطامة الكبرى ما غشي المجتمع من حب للغلمان ظهر صداه في الأدب».(81) كان ذلك من «أثر الرقيق في الناحية الاجتماعية، وانعكاس صورتها في الأدب؛ فقد مُلئ أدب ذلك العصر بوصف القيان والجواري

---

(٧٧) المصدر السابق، ١٩٣.

(٧٨) المصدر السابق، ١٩٤. كذلك يذكر أمين كيف كانت الأديرة المسيحية العربية، كما ورد في كتب العصور الوسطى، أماكن تجمع بين الزهد واللهو، حيث كتب كثير من الشعراء «يتشببون بفتيانها وفتياتها» الذين أقاموا بين جدرانها، انظر المصدر السابق، ٣٦٩.

(٧٩) أحمد أمين، ظهر الإسلام (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥)، الجزء الأول، ١٣٢- ١٣٣.

(٨٠) المصدر السابق، ١٣٤.

(٨١) المصدر السابق، ١٣٨.

البيض والسود والغلمان، حتى لا نكاد نجد شاعرا إلا وله شعر في هذا الباب».[٨٢] وفيما زعم أمين أن أبا نواس كان في البداية يقف وحيدا على هذا الباب، إلا أنه مع مجيء هذا العصر «كان أكثر الشعراء يطرقون هذا الباب».[٨٣] أما ما كان مميزا في ذلك العصر بالنسبة لأمين فهو ما اعتبره «ظاهرة غريبة، وهي عدم تحرج ذوي المناصب الكبيرة كالوزراء والقضاة من كثرة القول في هذا الباب، مما يدل على أن الرأي العام قد فتر استنكاره له».[٨٤] وبالإضافة إلى التفاته لمقدار تسامح الثقافة الشعبية بهذا الشأن، رصد أمين «انحلالا» عاما في تلك الفترة، كما ذكر أنواعا أخرى من الشعر تستخدم «ألفاظ العوام» وتتحدث عن النساء والخمر والمغامرات الجنسية الطائشة حديثا «فاحشا»، وكان ذلك «أكبر دليل على ما وصل إليه الانحلال الخلقي في هذا المجتمع».[٨٥] بالنسبة لأمين، كانت المهمة هي إنقاذ العصر العباسي لمصلحة الحضارة العربية الإسلامية عن طريق تخليص إرثه من أوجه الانحلال تلك، أو على الأقل تفسيرها كنزعة لم تُورَّث إلى العصور التالية من تاريخ العرب. وهو ما يعني أن الحضارة العربية الإسلامية اكتشفت المشكلة، وصحَّحتها فيما بعد من خلال آلية تطهير الذات.

قدَّم طه حسين كتاب أمين ضحى الإسلام، مؤكدا على سِماته التربوية ـ «لن تكون حياة المسلمين [القدماء] منذ اليوم كما كانت من قبل، غامضة مضطربة، يتحدث عنها مؤرخو الآداب بالتقريب لا بالتحقيق... ذلك عصر قد انقضى، وأُلقي بينه وبين الذين سيؤرخون الآداب [في المستقبل] ستار صفيق».[٨٦] بالنسبة لحسين لم يكن التاريخ القديم للعرب المسلمين هو وحده المنوط به لعب دور تربوي وإنما أيضا عملية استكشافه نفسها، فتلك العملية كانت خصيصة مهمة من خصائص الحضارة الحديثة التي كان حسين ملتزما بها التزاما جادا. وقد تدفق ثناؤه على منجز أمين

(٨٢) المصدر السابق، ١٣٦.
(٨٣) المصدر السابق، ١٣٩.
(٨٤) المصدر السابق، ١٤٠.
(٨٥) المصدر السابق، ١٤١.
(٨٦) حسين، حديث الأربعاء، صفحة تاء.

حين اختتم مقدمته للكتاب بالدعوة: «لتكن هذه الحياة الجادة الخصبة المنتجة... التي يحياها أحمد أمين درسا نافعا، ومثلا صالحا للذين يريدون أن يحيوا في مصر حياة العلماء».[٨٧]

أبو نواس كقلق حضاري

تواصلت المناقشات الحديثة لأهمية أبي نواس الثورية بعد المقالات الافتتاحية التي كتبها طه حسين في أوائل عشرينيات القرن الماضي. وفي حين لم ينكر أحد الأهمية الشعرية والفنية لأبي نواس كمجدد للشعر العربي، كانت مهمة المواءمة بين مكانته البارزة في تاريخ الشعر العربي والتزاماته الفنية بالكتابة عن شهواته وممارساته الإيروتيكية مهمة بالغة الصعوبة. في كتابه المدرسي واسع الأثر تاريخ الأدب العربي[٨٨] المقرر على المدارس الثانوية والمنشور عام ١٩٢٣، اعترف الناقد الأدبي المصري أحمد حسن الزيات (١٨٨٥-١٩٦٨) بعبقرية أبي نواس الشعرية، وإن كان له رأي مختلف في «نقله الغزل من أوصاف المؤنث إلى أوصاف المذكر»، إذ أكد الزيات: «لا ريب أن هذه الطريقة التي شرعها هذا الشاعر الماجن كانت جناية على الأدب ووصمة في تاريخ شعر العرب».[٨٩]

أما عباس مصطفى عمار، الأستاذ المصري بمدرسة المعلمين العليا، فكان أول من كتب كتابا عن أبي نواس.[٩٠] وقد سعى في كتابه المنشور ما بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٠ للتحكيم بين النقاد الحداثيين وبين أقرانهم التقليديين الذين التزموا بأوجه التقييم الكلاسيكية للأدب العربي. وبينما أدان «التقليديين»، فقد تناول النقاد الحداثيين بنقاش نقدي.[٩١] واستشهد عمار بالدراسات الاستشراقية، بما فيها كتابات نيكلسون،

---

(٨٧) حسين، حديث الأربعاء، صفحة لام.

(٨٨) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، للمدارس الثانوية والعليا (١٩٢٣؛ بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٨).

(٨٩) المصدر السابق، ٣١٠.

(٩٠) عباس مصطفى عمار، أبو نواس، حياته وشعره (القاهرة: مطبعة وادي الملوك، ١٩٢٩- ١٩٣٠).

(٩١) المصدر السابق، ١- ٩.

وأعمال طه حسين،[٩٢] كما ذكر معارضة «الرجعيين» للبحوث السابقة عن الشعر في إشارة واضحة إلى السجال الدائر حول أعمال طه حسين.[٩٣] وأعاد عمار إنتاج حُكم طه حسين على أخلاق العصر العباسي باعتبارها «منحلة» و«منحطة» معتذرا عن إحجامه عن استعراض كل النصوص القروسطية ذات الصلة في دراسته «تمشيا مع التقاليد والأخلاق».[٩٤] وكان مبلغ اهتمامه دراسة القيمة «الفنية» لأبي نواس، التي أقر بعجزه عن أن يفيها حقها لأن «القيود أمامنا كثيرة وسوف تمنعنا عن التلميح، بَلَه التصريح» بما أصبح الآن يعد منافيا للأخلاق.[٩٥]

تطرق عمار إلى الروايات القروسطية المختلفة التي تناولت أُبوّة أبي نواس وخلص إلى استحالة أن يكون الشاعر قد انحدر من أب عربي، ناهيك عن أي أب معروف، مُتهما بذلك أُمَّ أبي نواس الفارسية بالبغاء.[٩٦] وتمعَّن الكتاب في أوجه التجديد الشعرية والجمالية التي ابتدعها أبو نواس وشرع في تقييم الحكم القروسطي على أشعاره تقييما نقديا، واختلف مع ذلك الحكم بعض الاختلاف متبعا نهجا أكثر انتقاءً في حكمه على القيمة الجمالية لبعض القصائد مقارنة بقصائد أخرى. وقبل الانتقال لدراسة شعر أبي نواس، كان منهج عمار يعتمد على وضع أبي نواس في سياقه ضمن «البيئة» العباسية التي أنتجته، ومن ثم تعميم أخلاقه كجزء من «انحطاط» المجتمع العباسي بمجمله. وقد خصص القسم الأخير من الكتاب لغزل أبي نواس بالمذكر، ونَقَّب في علاقته الغرامية بالجارية جِنان وما قَرَض فيها من شعر، إذ كتب أبو نواس فيها الكثير من قصائد الغزل، مُلاحظا أنه كان لدى أبي نواس ترتيب هرمي لخيارات الشريك الجنسي، يضع الغلمان في المرتبة الأولى والنساء في المرتبة الثانية.[٩٧] وقد أصرّ عمار على أن ذلك لا يقلل بأي حال من صدق عاطفة أبي نواس تجاه جِنان.[٩٨]

---

(٩٢) المصدر السابق، ٦، ٢٨.
(٩٣) المصدر السابق، ٩.
(٩٤) المصدر السابق، ١١.
(٩٥) المصدر السابق، ١٢.
(٩٦) المصدر السابق، ١٢– ١٥، ٢٠– ٢٣.
(٩٧) المصدر السابق، ١٢٠.
(٩٨) المصدر السابق، ١٢١.

كان عام ١٩٣٣ عام سعد بالنسبة للدراسات التي تناولت أبا نواس، إذ ظهرت معالجتان له بالعربية والإنجليزية. الدراسة الإنجليزية كتبها ويليام هارولد إنجرامز (١٨٩٧-١٩٧٣)، وهو ضابط سياسي بريطاني شغوف بالثقافات المختلفة. وقد خدم إنجرامز في الحكومة الاستعمارية البريطانية في زنجبار وموريشيوس وجولد كوست، لكن صيته ذاع كثيرا في اليمن وحضرموت، حيث كان يرتدي الزي المحلي. وقد كتب كثيرا عن رحلاته، خاصة في زنجبار، وحضرموت، وجنوب الجزيرة العربية.[٩٩] ويمثل كتابه **أبو نواس في الحياة والأسطورة** دراسة مثيرة لحياة الشاعر «الحقيقية»، و«الزائفة»، و«الأسطورية».[١٠٠] وقد أهدى إنجرامز الكتاب وفاء لذكرى السير ريتشارد بورتون، الذي اعتمد عليه بصورة مكثفة للوقوف على القصص «الزائفة» عن أبي نواس في كتاب **ألف ليلة وليلة**. وحقق إنجرامز في أقصى أبعاد الأساطير التي صيغت عن أبي نواس عبر القارة الإفريقية، حيث كان معروفا بأسماء مختلفة، ومشهورا بمأثوراته ونوادره. لقد قرر إنجرامز أن يضع كتابه عن أبي نواس بسبب اكتشافه «أن ثمة القليل مما كُتب باللغة الإنجليزية، بل في الواقع بأية لغة أوروبية، عن رجل يستحق حقًا أن نتعرف عليه».[١٠١] والواقع أن ذلك العمل كان نابعا من القلب، «فقد أمدتني كتابة تلك الدراسة ببعض المتعة والسرور، وآمل أن تجلب المتعة، بله الاهتمام، لمن يقرؤونها».[١٠٢] وكان لدى إنجرامز مخاوف تشبه تلك التي راودت طه حسين فيما يتعلق بنشر كتابه عن أبي نواس. فمن الواضح أن إنجرامز كان مترددا تجاه نشر كتابه في وقت سابق لأن «هذه المجموعة تتضمن

---

(٩٩) انظر انجرامز، تقرير عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لحضرموت:
W. H. Ingrams, *A Report on the Social, Economic, and Political Condition of the Hadhramaut* (London: H. M. Stationery Office, 1937).

وانظر أيضا كتابه، زنجبار: تاريخها وشعبها:
Zanzibar: Its History and Its People (London: H. F. & G. Witherby, 1931).

(١٠٠) إنجرامز، أبو نواس في الحياة والأسطورة:
W. H. Ingrams, *Abu Nuwas in Life and in Legend* (Port- Louis, Mauritius: Privately Published, 1933).

(١٠١) Ibid., ii.

(١٠٢) Ibid.

حكايات لا يمكن أن تعتبر صالحة للنشر العمومي؛ إنها في الواقع وحيثما تقرأ، ليست مناسبة، بلا ريب، للفتيات الصغيرات pas pour les jeunes filles. وأظن أن الزمن الذي وجب فيه الاعتذار عن نشر مثل تلك الموضوعات قد ولّى».(١٠٣) وفيما شغل هارولد إنجرامز نفسه بحياة أبي نواس المتحرّرة، فإن زوجته، دورين، التي صحبته في مناصبه الاستعمارية، سوف تهتم بحيوات النساء العربيات وسوف تكتب عنهن.(١٠٤) وهكذا فقد غطيا معا أكثر موضوعين في المشرق العربي يعتبرهما الأوروبيون غرائبيّيْن ومثيريْن للاهتمام وهما: الوضع الاجتماعي للنساء والشهوات الجنسية للرجال.

وقد استخدم هارولد إنجرامز المقارنات ليضع أبا نواس في سياقه أمام قرائه: «يقول بورتن عن أبي نواس أنه كان روشستر أو بايرون عصره».(١٠٥) وفي حين يتفق إنجرامز مع المقارنة بروشستر، يقترح مقارنات أفضل مع شعراء فرنسيين بخلاف بايرون، من بينهم لا فونتان، وفيون، وعلى وجه الخصوص، فيرلين.(١٠٦) كان المحرك الرئيس الذي دفع إنجرامز لوضع كتاب عن أبي نواس هو أنه «ثمة تفكير صائب اليوم أن دراسة شعب ما، ويمكن أن نضيف، دراسة ممثل عن شعب ما، لا يمكن أن تكتمل دون الخير والشر، الطيب والخبيث».(١٠٧) تلك الوضعية التي جعلت المستشرقين والمسئولين الاستعماريين، على حد سواء، يرون في أبي نواس أنموذجا ممثّلا لشعبه، هي الوضعية ذاتها التي أراد الكثير من المفكرين العرب تحديها.

أما الكتاب العربي الذي نُشر في ذات العام الذي نشر فيه كتاب إنجرامز فقد كان استعراضا مختصرا من جزأين لسيرة أبي نواس وأسلوبه الشعري، وضعه الناقد الأدبي

---

(١٠٣) Ibid., ii- iii.

(١٠٤) انظر دورين إنجرامز، الصاحيات: النساء في العراق

Doreen Ingrams, *The Awakened: Women in Iraq* (London: Third World Center, 1983).

(١٠٥) Ingrams, *Abu Nuwas*, iii.

(١٠٦) Ibid., v- vii.

(١٠٧) المصدر السابق، والتشديد مُضاف.

اللبناني عمر فرّوخ.[١٠٨] وقد قدم فرّوخ تقريرا مختصرا عن سيرة الشاعر، لافتا إلى أنه كان يتردد على المجّان ويصاحب «المخنثين».[١٠٩] وقدم أدلة على أن أبا نواس قد تزوج وأنجب، وتحدث عن أن وفاته لم تكن طبيعية، مُلمحا إلى مقتله على يد أعدائه السياسيين.[١١٠] ولاحظ فرّوخ السجال الذي أشعلت أواره ملاحظات طه حسين قبل عقد من الزمان. لكنه لم يتفق مع حُكم حسين، وإنما مع حُكم الزيات على الأشعار التي تغزل فيها أبو نواس بالمذكر.[١١١]

سوف يعرب فرّوخ، كشأن لاحقيه من الكتّاب، عن قلقه تجاه مسألة الشهوات «الطبيعية» في مقابل الشهوات «غير الطبيعية»، وهي أفكار بدا أنه استعارها وآخرون بالجملة من علم النفس وعلم التحليل النفسي الأوروبيّيْن، حيث إن التصنيفات الاجتماعية العربية خلال القرون الوسطى لم تكن تلجأ بالضرورة إلى الطبيعة للحكم على الشهوات تجاه النساء والغلمان. فقد بيّن، على سبيل المثال، أنه «حينما تغزّل الشعراء بالنساء وشبّبوا بهن لم ير أحد حرجا في ذلك - إلا إذا شبّب بامرأة معينة - ولا مأخذا لأنه من الطبيعي أن يميل الرجل إلى امرأة ويستحلي صفاتها الجسدية، ولكن من غير الطبيعي أن تخلق العلاقة نفسها بين رجل ورجل، ومن هذه الناحية فقط كان هذا النوع من الغزل بدعة وأحب بعض الناس أن يُنصتوا إليه لأنه شيء لم يكونوا قد عرفوه بعد».[١١٢] ولم يجد فرّوخ، كشأن زيدان من قبل، ضرورة لتضمين أمثلة من قصائد أبي نواس التي كانت تُصنف تحت عنوان المجون والتهتك. وكان منطقه في استبعادها منطقا نفعيا بحتا: «لا أرى فائدة من دراسة هذا الباب ولا في اختيار شيء من قصائده».[١١٣]

---

(١٠٨) انظر عمر فرّوخ، أبو نواس، شاعر هارون الرشيد ومحمد الأمين، القسم الأول، دراسة ونقد (بيروت: مكتبة الكشاف، ١٩٣٢)، وكذا القسم الثاني المعنون مختارات من شعره (بيروت: مكتبة الكشاف، ١٩٣٣). وقد أعادت دار الكتاب العربي نشر الكتاب عام ١٩٨٨. ونُشرت تلك الطبعة الأخيرة من الكتاب في جزء واحد وبمقدمة جديدة من الكاتب.

(١٠٩) فرّوخ، أبو نواس، الجزء الأول، ٧.

(١١٠) المصدر السابق، ١٠- ١١، ١٤.

(١١١) المصدر السابق، ٣٩.

(١١٢) المصدر السابق، ٣٩- ٤٠.

(١١٣) المصدر السابق، ٤٠.

وقد ركز كتّاب آخرون على التهتك بوصفه خصيصة من خصائص الحياة التي عاشها أبو نواس، مستعينين بتوصيفات ذلك العصر بدلا من أن يفرضوا عليه مفاهيم حديثة لا تمت له بصلة. وقد خصص أستاذ الأدب العربي اللبناني بطرس البستاني (ولا يجب الخلط بينه وبين سميّه ابن القرن التاسع عشر) فصلا لحياة أبي نواس وشعره في دراسة وضعها عام ١٩٣٤ عن الشعر العربي في العصر العباسي.[(١١٤)] وناقش البستاني حياة أبي نواس (٧٦٢-٨١٤م) بطريقة واقعية. فروى كيف أن أبا نواس قد «تهتّك صبيا» فكان أصحاب المجون إذا أرادوا الخروج إلى نزهة، استأجروه بدينار ليحمل لهم الخمر.[(١١٥)] ولم يذكر البستاني - إلا عرضا - مصاحبة أبي نواس لراعيه والبة بن الحُباب، الشاعر الكوفي، الذي «افتتن» بأبي نواس وأُعجب بـ«ذكائه وأدبه». واصطحب بن الحباب أبا نواس معه إلى الكوفة، حيث علّمه «الشعر، فأدّبه بأدبه، وخلّقه بأخلاقه، وعرّفه بأصحابه المجان».[(١١٦)] وأولى البستاني اهتماما أكبر لرفقة أبي نواس مع الخليفة الأمين، الذي «انحطت أخلاقه في صباه، وكان انغماسه في العبث والفسوق من الأسباب التي أضاعت مُلكَه».[(١١٧)] وقد اعتمد البستاني في دراسته أساسا على المصادر العباسية، إذ كانت الأدبيات الحديثة الوحيدة المتاحة عن أبي نواس في ذلك العصر (باستثناء دراستي عمار و فرّوخ المتواضعتين)، هي ديوانه، المنشور في طبعة عربية منقحة في القاهرة عام ١٨٩٨ إضافة إلى المجموعة من الغزليات الأكثر صراحة من الناحية الجنسية منشورة في العام نفسه كرد فعل.[(١١٨)]

---

(١١٤) انظر بطرس البستاني، أدباء العرب في الأعصر العباسية، حياتهم، آثارهم، نقد آثارهم، الطبعة الثالثة (١٩٣٤؛ بيروت: مكتبة صادر، ١٩٤٧).

(١١٥) المصدر السابق، ٦١- ٦٢.

(١١٦) المصدر السابق، ٦٢.

(١١٧) المصدر السابق، ٦٤.

(١١٨) قام بنشر الديوان إسكندر أصاف. انظر أيضا منصور عبد المتعالي وحسين أشرف، الفكاهة والائتناس في مجون أبي نواس وبعض نقائضه مع الشعراء (القاهرة: ١٣١٦ [١٨٩٨]). ويجدر أن أشير هنا إلى أن المقالة التي نشرت عن أبي نواس في مجلة الهلال عام ١٨٧٩ قدمت ترجمة لحياة الشاعر وطرفا من شعره. انظر «أبو نواس»، الهلال، ١ مايو/ أيار ١٨٩٧، ٦٤٢- ٦٤٨. وقد صاغها ببراعة رئيس تحرير المجلة جرجي زيدان. ووفقا لكاتب المقالة، كان بالإمكان تحديد ثلاث طبعات فقط لشعر أبي نواس، واحدة في القاهرة عام ١٨٦٠، نشرت على الأرجح في مطبعة بولاق، وثانية عام ١٨٦١ «نشرت في

كذلك نُشر كتاب ابن منظور الموضوع في القرن الثالث عشر عن حياة أبي نواس في القاهرة عام ١٩٢٤، بعد نشر مقالات طه حسين، لكنه سرعان ما صودر من قِبَل الحكومة المصرية الخاضعة للانتداب البريطاني. كما ظهرت معالجة واقعية أخرى لأبي نواس أنجزها المؤرخ المصري أحمد فريد الرفاعي، الذي خصص للشاعر جزءا من أحد فصول كتابه ذي الأجزاء الثلاثة الذي تناول عصر الخليفة المأمون. وأشار الرفاعي إلى «تهتك» أبي نواس وغرامه بالجارية جِنان دون إطلاق أحكام أخلاقية.(١١٩) وإلى جانب كتاب الرفاعي، ظلت مناقشات حسين وعمّار والبستاني لأبي نواس المراجع الأساسية حتى أربعينيات القرن العشرين.

واستمر الاهتمام بأبي نواس في أربعينيات القرن الماضي مع نشر أول سيرة حياتية للشاعر عام ١٩٤٤ (إلى جانب دراستي عمار وفرّوخ) وضعها المصري عبد الرحمن صدقي.(١٢٠) وقد ناقش صدقي حياة أبي نواس بطريقة علمية محايدة ابتعدت عن الإثارة. وفي استعراضه لقصة الحب التي عاشها أبو نواس مع الجارية جِنان (التي كانت مملوكة لشخص آخر)، عرَّج صدقي على مسألة الشهوة قائلا:

أوروبا»، والمقصود بها على الأغلب كتاب ألواردت:

W. Ahlwardt's *Diwan des Abu Nowas nach der Weiner und Berliner handschrift, mit Benutzung anderer Handschriften herausgegeben.*

ولم يظهر من تلك الطبعة الثانية سوى جزء واحد هو:

Die Weinlieder (Greifswald, 1861).

أما الثالثة، فظهرت عام ١٨٨٤ في بيروت وطبعتها جمعية الفنون، انظر الهلال، ٦٤٨. ويبدو أن أيا من تلك الطبعات لم تكن متوفرة في ثلاثينيات القرن الماضي باستثناء طبعة القاهرة الأخيرة عام ١٨٩٨، التي لم تكن قد نشرت بعد عندما ظهرت مقالة الهلال أول مرة. وقد أورد إنجرامز مختارات أخرى من قصائد أبي نواس ترجمها إلى الألمانية كريمير (A. von Kremer. (Vienna: n.p., 1855، بالإضافة إلى إشارة إلى الشاعر أوردها المستشرق غولدتسيهر في مؤلفه:

I. Goldziher, *Abhandlungen zur Arabisschen Philologie* (Lyden: 1896), 1, 145 ff in Ingrams, *Abu Nuwas in Life and Legend*, 87.

(١١٩) انظر أحمد فريد الرفاعي، عصر المأمون (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٨)، الجزء الثالث، ٢٠٦- ٢٤٨.

(١٢٠) انظر عبد الرحمن صدقي، أبو نـواس، قصة حياته وشعره (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٤).

> كل جنس مدفوع إلى الجنس الآخر بدافع من تلك الحاجة الطبيعية الآمرة التي أودعها خالق النسم كل نسمة... فهذه الغريزة عميقة أيما عمق، وعامة كل العموم، وهي تشغل حيزا كبيرا من اهتمام الإنسان... وما كان شاعرنا أبو نواس على استهتاره كسائر الخلعاء المُجّان بالذي يخرج - وقد بلغ مبلغ الرجال - عمّا للحب الطبيعي بين الجنسين من غلبة على الحس وسلطان على النفس.[(١٢١)]

كان صدقي، شأنه شأن الكثير ممن تلاه من الحداثيين الذين تعرضوا لحياة أبي نواس، مشغولا بتبرئة ساحة الشاعر من ذلك القدر الكبير من الغلو الذي استخدم في وصف أسلوب حياته «الشاذ». وكان اهتمامه المنصب على الشهوات «الطبيعية» يردد صدى آراء فرّوخ. وسوف أشير هنا إلى أن مصطلح «شاذ»، رغم استخدامه بشكل متزايد لوصف الشهوة الجنسية المثليّة للذكور في تلك الفترة، قد استمرت دلالاته في الاتساع أكثر وأكثر. بل إن طه حسين نفسه استخدمه عام ١٩٢٩ ليصف نفسه، كما استخدمه حين ذَكَر أن والده نعته بذلك الوصف «شاذ» كونه كان مراهقا مشاكسا وعنيدا يظن أنه يعرف كل شيء.[(١٢٢)] رغم ذلك، فقد وصف صدقي أبا نواس لا كشخص غلب الآخرين في الفجور، وإنما كشخص غلبهم فقط في الإفصاح عن تلك الأمور، وأن «فجوره كان فنيا» وليس ممارسة حياتية.[(١٢٣)] كان صدقي يهدف بتمييزه للفجور الفني إلى دفع الأثر الفني لأبي نواس إلى مقدمة المشهد بدلا من أثره الحياتي، وهو ما أصرّ عليه طه حسين. وفي خلاصته، سعى صدقي لإثبات إيمان أبي نواس المطلق بالله وما قيل عن توبته على فراش الموت، ومن ثم لم يُصنِّف سلوك أبي نواس كشذوذ مرضي، وإنما كأفعال خليعة وماجنة ارتكبها عن وعي وإرادة، ثم تاب عنها فيما بعد.[(١٢٤)]

لم يُسرّ معاصرو صدقي كثيرا باختياراته في السيرة التي وضعها. حتى أن الناقد محمّد عبد الغني حسن الذي استعرض ذلك الكتاب في مجلة المقتطف البحثية بنوع

---

(١٢١) المصدر السابق، ٦٩ - ٧١.

(١٢٢) طه حسين، الأيام (١٩٢٩؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، الجزء الثاني، ١٢٦، ١٤٣.

(١٢٣) صدقي، أبو نواس، ١٧٨.

(١٢٤) المصدر السابق، ١٧٨ - ١٨٩.

من التقدير، تناوله بالنقد. لم يكن حسن راضيا عن اختيار صدقي لشاعر كي يدرس سيرته، حيث إننا «لم ننته بعد من الترجمة لأعلام الفقه والسياسة والفتح والفكر حتى نستبق إلى الترجمة لأعلام الخلاعة واللهو».(١٢٥) وفيما انصب اهتمام صدقي على وضع سيرة واضحة ومباشرة للشاعر المثير للجدل تعالج بعض التخوُّفات تجاه شهواته الطبيعية وغير الطبيعية،(١٢٦) لم تنقضِ ثلاثة أعوام حتى أصبح أكثر انشغالا بالسياق الكامل للعالم الجنسي الذي عاش فيه أبو نواس.

كانت الدراسة الجديدة التي نشرها صدقي عام ١٩٤٧ تحت عنوان **ألحان الحان، أبو نواس في حياته اللاهية**،(١٢٧) بالأساس، دراسة عن الحانات والأديرة وأماكن الشراب الأخرى على تنوعها في العصور الوسطى، وأهمية الخمر للشعر. وأصرَّ صدقي على أن الأهمية التاريخية لأبي نواس لا تكمن في براعته الشعرية، ولا في حبه المفرط للخمر أو ما كَتب فيها، فقد كان ثمة آخرون يضاهونه في البراعة، ويتغنون مثله بالخمر، وإنما يكمن السر «في شخصية أبي نواس نفسه. فالرجل لطيف الروح، خفيف الظل، ثم هو مشبوب الحيوية، متيقظ الشعور بما يرِد على حسه، شديد الأُنس بمن حوله، في نفسه سخاء وفي طبعه مجاوبة، مع التفات إلى مواضع الفكاهة وقصد إلى الدعابة».(١٢٨) وفي قسم بعنوان «تعشُّق الغلمان والغزل بالمذكر»، ينتقل صدقي إلى التحقيق في الدراسات «العلمية» الغربية عن «الارتكاس». موضحًا الرأي «العلمي» في المجبولين على «التخنث» بأن «الاختلال إنما يكون في الوظائف العضوية عندهم أكثر ظهورا منه في هيئة خلقتهم وتركيب بنيتهم. ومع ذلك فالتغيير في هيئة الخلقة وتركيب البنية قد يكون من الظهور في بعضهم بحيث لا تَخفى معالمه».(١٢٩) وهو

---

(١٢٥) محمد عبد الغني حسن، عرض، المقتطف، ا يناير/ كانون ثاني ١٩٤٥، ٦٢.

(١٢٦) يجدر أن أشير هنا إلى كتاب آخر عن أبي نواس نشره عام ١٩٤٧ العالم الشيعي اللبناني محسن الأمين الحسيني العاملي، كان أشبه بمدخل عن الشاعر في دائرة معارف. انظر كتابه **أبي نواس، الحسن بن هانئ الحكمي الشاعر المشهور**.

(١٢٧) عبد الرحمن صدقي، **ألحان الحان، أبو نواس في حياته اللاهية** (١٩٤٧؛ القاهرة: دار المعارف المصرية، ١٩٥٧).

(١٢٨) المصدر السابق، ٣.

(١٢٩) المصدر السابق، ٢٧٥.

يقدم الأشعار التي تغزل فيها أبو نواس في أجساد غلمان عشقهم كدليل على تلك الحالة. كما يوضح صدقي أن الميل للغلمان، من الناحية الاجتماعية، كان قد وفد إلى العرب من الفرس. ومن المحتمل أن مصدر تلك المعلومة هو المستشرق الألماني آدم ميتز الذي أرجع حب الغلمان بين العرب لأصول فارسية، وذلك في كتابه عن المجتمع العربي في العصور الوسطى (انظر الفصل الثاني).[١٣٠] وقد وردت الترجمة العربية لكتاب ميتز في قائمة المصادر الملحقة بكتاب صدقي.[١٣١]

ويشرح صدقي أنه بينما كان أبو نواس هو من أدخل الغزل بالمذكر إلى الشعر العربي، إلا أن هذا النوع كان معروفا بالفعل في الأدب اليوناني والروماني القديم، وفي عصر النهضة الأوروبية. وقد أورد، كمثال، قصيدة مايكل أنجلو الغرامية التي كتبها في صديقه، وكذا سونيتات شكسبير. وكأمثلة أحدث ذكر صدقي أوسكار وايلد وبول فيرلين، ولم ينس «القارة الجديدة الأمريكية» التي «مع قصر تاريخها الأدبي، لم تخل من التغني بهذا العشق على لسان شاعرها والت هويتمان».[١٣٢] كذلك فقد أشار إلى آراء عالم الجنس البريطاني «هافلوك إليس» عن الميول الفنية لدى «ذوي الارتكاس المتعلمين»، ضاربا مثلا بمشاهير الموسيقى والغناء عند العرب العباسيين. وكان صدقي حريصا على توضيح أن الميل إلى الغلمان لم يستتبع دائما فعلا جنسيا. وذكر كمثال على ذلك كتاب المأدبة (سيمبوزيوم) *Symposium* لأفلاطون، والحب الأفلاطوني. أما استطراده في الحديث عن تاريخ التفسيرات الطبية لـ«الشذوذ الجنسي» فنابع من رغبته في «تحديد موقع أبي نواس بين أولئك الذين يعانون من الشذوذ الجنسي» مصنفا إياهم في ثلاث «مجموعات»: المنجذبون إلى الجنس الآخر فقط، المنجذبون إلى نفس الجنس فقط، والمنجذبون إلى الجنسين معا، مؤكدًا دون تردد انتماء أبي نواس إلى فئة المنجذبين إلى نفس الجنس فقط.

وبينما يقدم صدقي أدلة تدعم نظريته القائلة بأن أبا نواس رَفَضَ الزواج، نجده

---

(١٣٠) Adam Mez, *The Renaissance of Islam*. Translated from the German by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth (Patna: Jubilee Printing and Publishing House, 1937), 358.

(١٣١) صدقي، ألحان الحان، ٤٢٢.

(١٣٢) المصدر السابق، ٢٨٠.

يتجاهل أدلة أخرى على أنه قد تزوج وأنجب أطفالا. ويقدم ملخصا لطفولة الشاعر يتضح فيه تأثره بمنهج التحليل النفسي، مصرًّا على أن والد أبي نواس كان عربيا توفي وطفله ما زال يحبو. وفسر نوازع الشاعر الجنسية بالحب المفرط الذي أغدقته عليه أمه صغيرا، والذي فتر قليلا بعد زواجها ثانية، ما كان له وقع الصدمة على الطفل، إلى جانب طبيعة المجتمع في العصر الذي ترعرع فيه أبو نواس، والذي تفشّى فيه عشق الغلمان بين النخبة.(١٣٣) واستهان صدقي بغزليات أبي نواس المتعددة في الجواري واعتبرها مجرد أمنيات من باب التغيير مؤكدا على أن أيا من تلك الغراميات لم يصل لدرجة الممارسة الحقيقية.(١٣٤) كان صدقي موضوعيا في أغلب دراسته، بالرغم من نبرة التعاطف التي ظهرت في دراسته السابقة، وإن كان يطرح بإشارات عابرة رأيه في الجنس مع الغلمان بوصفه «رذيلة» بل و«شذوذا جنسيا» بصورة عامة، كما يستشهد بالطب الغربي واصفا تلك الحالة بـ«الداء».(١٣٥)

وقد بلغ الاهتمام بشهوات أبي نواس «الشاذة» ذروته في خمسينيات القرن العشرين مع نشر دراستين عن الشاعر قائمتين على منهج التحليل النفسي. ففي عام ١٩٥٣، نشر أستاذ الأدب العربي، المصري محمّد النويهي (١٩١٧-١٩٨٠) تحقيقا (تحليل - نفسي) في حياة أبي نواس لا يمكن مقارنته إلا بدراسة فرويد عن ليوناردو دافنشي من جهة سعة التحليل وعمقه وحساسية النويهي تجاه أبي نواس وشعره وما أبداه تجاههما من تعاطف. وبعد أن عرض النويهي الطبيعة الجنسية لعلاقة أبي نواس الفتشية Fetishistic بالخمر بالمعنى الفرويدي، شَرَعَ أستاذ الأدب، الذي نال درجة الدكتوراه في الأدب العربي من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (وسوف يُدرِّس فيما بعد في الجامعة الأمريكية بالقاهرة وكأستاذ زائر بجامعتي هارفرد وبرينستون)، في استعراض «الشذوذ الجنسي» لأبي نواس. وبالاعتماد على التحليل النفسي وكذلك على دراسات أوروبية أخرى في علم الأحياء وعلم الاجتماع والثقافة، حدد النويهي، الناقد الأدبي الحداثي الذي دعا لتحرير المرأة،

---

(١٣٣) المصدر السابق، ٢٨٩- ٢٩١.

(١٣٤) المصدر السابق، ٢٩١- ٢٩٣.

(١٣٥) المصدر السابق، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٨٣.

ثلاثة أسباب للشذوذ الجنسي- جسدية، ونفسية، واجتماعية- يمكن أن تظهر فرادى أو تتضافر معا في كل شخص يعاني من هذا «الالتواء الجسماني». وفي ذلك كان النويهي يردد صدى التحليل الذي قدمه صدقي. كان النويهي، شأن الكثير من كتّابنا، مشغولا بالصلة بين الشهوات الجنسية وبين الحضارات. وطَرَح نظرية مفادها أن الشذوذ الجنسي هو خصيصة من الخصائص التي تتميز بها الحضارات «حين تصل حضارة ما إلى طور نضجها ثم تبدأ في الانحلال»، حيث تصاب بـ«آفات خُلقية كثيرة، منها انتشار الانحراف الجنسي».(١٣٦) وبهذا المعنى، لم يكن الانحراف هو سبب تدهور الحضارة العباسية وإنما كان هو نفسه أثرا من آثار ذلك التدهور. وقد بلغ اهتمام النويهي بمسألة الحضارة والجنسانيّة حدا بعيدا. فقدم دراسة مختصرة عن الشذوذ الجنسي في تاريخ مصر القديمة، واليونان، وأوروبا الحديثة. كما سار على خطى كتّاب غربيين (مثل سومرست موم وألدوس هكسلي وغيرهما)، مفترِضا أن الشذوذ الجنسي يظهر بصورة أكبر في الأوساط الفنية والأدبية.(١٣٧) وذَكَر سقراط وأندريه جِيد كمثالين، لكننا «لا نتحدث عن الأحياء فالحديث عن الأحياء غير مقبول».(١٣٨)

غاص النويهي في قضية أبي نواس، مشيرا إلى أدلة كثيرة حول ما كانت فيه من «طبيعة أنثوية» واضحة في رقته ونعومته الجسمانية التي يمكن أن تدل على أسباب مرضية لهذا الشذوذ. مع ذلك، لم يقتنع النويهي بهذا الدليل وشرع بإجراء تحقيق حول طفولة أبي نواس ونشأته (الأسباب النفسية) وكذا في الثقافة والظروف المحيطة في عصره (الأسباب الاجتماعية)، التي اعتبرها «تعليلا كافيا لشذوذه».(١٣٩) وقد حدد - في تحليله- طفولة أبي نواس كنقطة انطلاق. لقد مات والد الشاعر وبعدها تزوجت والدته من رجل آخر، واضطرت للعمل كي تنفق عليه. بالنسبة للنويهي كان فقدان «الأوَّلية» في حياة والديه، وخاصة أمه، هو العامل الطفولي الرئيس الذي

---

(١٣٦) محمد النويهي، نفسية أبي نواس (١٩٥٣؛ القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٠)، ٧٢.

(١٣٧) المصدر السابق، ٧٤.

(١٣٨) المصدر السابق.

(١٣٩) المصدر السابق، ٧٨.

ساهم في شذوذ أبي نواس. وبالتزام واضح بمنهج التحليل النفسي الذي يصر على ضرورة تضافر الأسباب overdetermination لأية علة جنسية ورفض عزوها إلى سبب واحد فقط، انتقل النويهي بعدها لتحليل المجتمع الذي ولجه أبو نواس في سني مراهقته. فوجده مجتمعا استشرى فيه الشذوذ الجنسي و«سقط في براثنه رجال كثيرون».(١٤٠) ولم يُرجع النويهي الشذوذ الجنسي لأصول فارسية، مثل غيره من الكتّاب، بل أصرّ على خطأ هذا الربط، مفترضا أن ما أسهم بتفشي الشذوذ الجنسي على المستوى الاجتماعي هو انصهار الكثير من الحضارات والثقافات والأديان في البوتقة الإسلامية. وتأكّد ذلك على وجه الخصوص مع الصعود المتسارع لنجم الإمبراطورية الإسلامية، من ائتلاف بين مجموعة قبائل صحراوية إلى إمبراطورية عالمية، في زمن وجيز لم يتجاوز نصف قرن، وهو ما استطاعت تحقيقه بقدرتها على استيعاب كل تلك الحضارات والتعلم منها.(١٤١) وبطرح هذا الوجه الثقافي/ البيئي، قام النويهي بتنويع أسباب الشذوذ مؤكدا:

> لا نستطيع أن ندعي أن كل هذا العدد من الناس قد أصيب بالالتواء الجسماني الذي يُنتج الشذوذ، فهذا الاضطراب البائولوجي [المرضي] لا يحدث إلا لأفراد قليلين، ولا نستطيع أن نتلمس في نشأة كل منهم نظير ما استكشفناه في طفولة أبي نواس... ولكننا نعثر على التعليل الصحيح إذا تذكرنا ما يقوله العلماء عن الانحلال الخلقي الذي يطرأ على كثير من الحضارات، وإذا تذكرنا ما يقولونه عن الارتباط بين الحاسة الفنية والحاسة الجنسية.(١٤٢)

وبعد التحديد الدقيق لطبيعة ما يربط الحضارة بالحاسة الجنسية، انتقل النويهي إلى افتراض أن كثرة الجواري والقيان في العصر العباسي قد دفعت العديد من الرجال لاعتبار الجنس معهن «رخيصا مبتذلا». والنتيجة أنهم «أخذوا يتلمسون طرقا أخرى للتنفيس عن عاطفتهم الغرامية... [بعدما] لم يجدوا هذا في الجواري المبتذلات... فالتمسوه في تعشق الغلمان. وزاد من لذة هذا التعشق أنه شيء جديد غريب غير

(١٤٠) المصدر السابق، ٨٦.

(١٤١) المصدر السابق.

(١٤٢) المصدر السابق، ٨٧.

مألوف فيه مسحة من الابتكار التي يهواها الذهن الفني».[١٤٣] وإذا كان الكثير من الشعراء والمثقفين في ذلك العصر قد اتبعوا هذه البدعة الجديدة، فإن شذوذ أبي نواس «فاقهم جميعا حدة وعنفا، وزاد شعره الغزلي في الغلمان على شعرهم تهالكا واضطراما. حتى صار العَلَم الأعظم في هذا الباب في الشعر العربي».[١٤٤] كان شذوذه إذن نتيجة لتضافر الأسباب التي أثرت فيه، ألا وهي: تجربته الشخصية في الطفولة، والبيئة الاجتماعية المحيطة به.

افترض النويهي أن الرابطة الأوديبية بين أبي نواس وأمه، التي لم يستطع التغلب عليها، «أوقفت نفسيته عن النمو».[١٤٥] كما ساهمت بعد ذلك قوى اجتماعية في إفساده أكثر فأكثر. لذا، ففي حين رأى النويهي في الشذوذ سمة مشتركة لدى جميع الحضارات في فترة معينة من نضجها أو تدهورها، فإنه على مستوى الفرد، افترض، تبعًا لفرويد، أن الشذوذ لا يدل على التدهور وإنما على توقف النمو. ويستمر تحليل النويهي لتلك القضية في التنقل ذهابا وإيابا بين الفردي والمجتمعي. فنجده على سبيل المثال، كعمَّار قبله، قد برَّأ ساحة أبي نواس من الاتهام بأنه كان رائدا في عشق الغلمان، وفي التشبيب بهم، أو بافتتانه بالخمر: «لم يُدخل أبو نواس على عصره فسادا لم يكن فيه».[١٤٦] أما خطيئته المجتمعية فكانت إعلان ممارساته على الملأ وكشف نفاق كثيرين ممن كانوا يتظاهرون بالتقوى، فيقومون خلسة بالأفعال نفسها التي ينكرونها عليه.[١٤٧] لقد أراد النويهي أن يلفت انتباه قرائه لعظمة أبي نواس المتمثلة في الصدق ورهافة الحس. وعندما انتقد طه حسين فيما بعد استخدام النويهي لمنهج التحليل النفسي باعتبار أن في ذلك ظلما لأبي نواس.[١٤٨] ردّ عليه النويهي مستبعدا

(١٤٣) المصدر السابق، ٨٩.

(١٤٤) المصدر السابق، ٩٠- ٩١.

(١٤٥) المصدر السابق، ١٥٧.

(١٤٦) المصدر السابق، ١٦٦.

(١٤٧) المصدر السابق، ١٦٨.

(١٤٨) انظر مقالة طه حسين، «إسراف»، في جريدة الأهرام، ٢٣ مايو/ أيار ١٩٥٣، وأعيد نشرها في «خصام ونقد»، في المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين (١٩٦٠؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤)، الجزء الأول، ١١، القسم الثاني، ٦٧٨- ٦٨٢. وفيها يعترض حسين، المعادي للتحليل النفسي، على استخدام ذلك المنهج في النقد الأدبي.

أن يخرج أي قارئ بهذه النتيجة من تحليله. والواقع، إذا كان مؤلفون سابقون قد اهتموا بمجون أبي نواس، فقد أنقذه النويهي وحَفظَه للتراث العربي حين وصفه بأنه مصاب بـ«شذوذ» مرضي (إضافة إلى شذوذ أبي نواس الجنسي وعشقه الجنسي للخمر، رصد النويهي إصابته بالاكتئاب الهوسي في أواخر أيامه). إذ أصرّ على أن: «دراستي فيما أعتقد تنبض بما أشعر به نحو أبي نواس من التعاطف والاسترحام ومحاولة إقناع القارئ باتخاذ موقف مشابه نحوه».[١٤٩] لم تكن قصة أبي نواس كما حكاها النويهي قصة شاعر يتمتع بكامل إرادته، ويختار طوعا نمط الحياة المتهتكة، وإنما قصة أفول حضاري أنتج ثقافة شاذة لم يكن الشاعر سوى أثر من آثارها، وإن كان أثرا مأساويا.

بعد أشهر قليلة من نشر كتاب النويهي، نشر عباس محمود العقاد، وهو مؤرخ آخر غير متخصص، وناقد أدبي، ومؤلف مصري غزير الإنتاج، كتابا آخر يتناول أبا نواس بالتحليل النفسي. وقد دشّن كتاب العقاد، أبو نواس، الحسن بن هانئ،[١٥٠] تحريات حول أسباب إحاطة أبي نواس الدائمة بالأساطير، ومن بينها شهرته المتفردة عبر العصور، حتى بين «الأميين»، والقصص والأشعار الكثيرة الزائفة التي نسبها إليه مؤلفو العصور الوسطى، والحكايات عن حياته، ليس فقط في العراق حيث كان يعيش، ولكن وصولا إلى أصقاع بعيدة مثل شمال إفريقيا ومصر. وقارن العقاد بين شهرته وشهرة أوسكار وايلد «ومهما يكن من قيمة أوسكار وايلد الفنية فشهرته أكبر من قيمته بكثير» حيث «تُرجم إلى كل لغة أوروبية وكتب عنه النقاد في كل بلد».[١٥١]

---

(١٤٩) محمد النويهي، «الأدب بين الفهم والتذوق»، في النويهي، نفسية أبي نواس، ١٧٩. وقد ضمَّن النويهي عددا من الردود على منتقديه في الطبعة الثانية للكتاب المنشورة عام ١٩٧٠.

(١٥٠) عباس محمود العقاد، أبو نواس، الحسن بن هانئ، دراسة في التحليل النفسي والنقد التاريخي (١٩٥٣؛ القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٦٠).

(١٥١) المصدر السابق، ٢٩. ولم يختلف الحكم الذي أصدره العقاد على شهرة أوسكار وايلد كثيرا عما قاله ماكس نوردو من قبل، حين زعم أن «وايلد حظي عن طريق التهريج والتفاهة بصيت ذائع في كافة أرجاء العالم الأنجلو- ساكسوني ما كان ليناله بما وضعه من أشعار وما ألفه من مسرحيات بأي حال من الأحوال»، وذلك في كتابه انحلال:
Max Nordau, Degeneration (New York: Howard Fertig, 1968), 319.

بالنسبة للعقاد كانت الأسطورة والشهرة المحيطتان بشخصية أبي نواس غطاء يحجب «حقيقة أبي نواس» التي سيحاول كتابه كشفها.[١٥٢]

كان العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤) محافظا معاديا للشيوعية (والنازية)، أنهى تعليمه الابتدائي الرسمي، ثم علّم نفسه ليصبح مثقفا ومبسّطا للتاريخ الإسلامي والعربي، وكانت سجالاته مع معاصريه من المثقفين المصريين أسطورية.[١٥٣] وفي دراسته عن أبي نواس، افترض العقاد أن الشاعر كان «شخصية نموذجية» تسعى لما كان في عصرها من «فاكهة محرمة»،[١٥٤] ومن ثم فهو لم يكن يعاني من الفِتشية أو الشذوذ الجنسي، فذلك الشذوذ، بالنسبة للعقاد، لا يقدم مبررا لمجمل سلوكياته؛ وإنما ما عانى منه أبو نواس هو انحراف أكثر عمومية، ألا وهو «النرجسية»، وهي حالة حاول العقاد فك غموضها، وأراد من خلالها توضيح قدرتها الشاملة على تفسير سلوك أبي نواس.[١٥٥] لقد أصرّ العقاد على أن أبا نواس لم يكن «شاذا» إذ كان يشتهي كلا من الغلمان والنساء.[١٥٦] وبخلاف النويهي وآخرين ممن لم يثقوا في صدق غزليات أبي نواس في النساء (وكان أغلبهن من الجواري) واعتبروها مجرد تعلُّق عابر مقارنة بعشقه «الأكثر» صدقا للغلمان، لم يقتنع العقاد بأي من ذلك. كان ميل أبي نواس للجنسين واضحا لا لبس فيه، وأولئك النقاد الذين خلصوا إلى غير ذلك لووا ذراع الحقيقة بسوء فهمهم المبدئي لطبيعة انحرافه الجنسي، الذي تصوروه يعني الانجذاب الحصري لأفراد من نفس الجنس.[١٥٧] وفي هذا، جزم العقاد أن أبا نواس لم يكن يختلف عن أوسكار وايلد، الذي تزوج وأنجب ولدين وكان يعد نموذجا حيا على «الزهو المتبرِّج». وتوافقا مع فرضية أن أوروبا في عصرها الحديث تُذكِّر بالماضي

(١٥٢) العقاد، أبو نواس، ٢٩.

(١٥٣) للمزيد من المعلومات عن آراء العقاد ومعاركه الفكرية، انظر أنيس منصور، في صالون العقاد كانت لنا أيام (١٩٨٣؛ القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥).

(١٥٤) العقاد، أبو نواس، ٢٨-٢٩.

(١٥٥) المصدر السابق، ٣٥.

(١٥٦) المصدر السابق، ٤٢.

(١٥٧) المصدر السابق، ١٦٨-١٦٩.

العربي، كتب العقاد يقول إن وايلد كان «النسخة العصرية من أبي نواس».[١٥٨] لقد شخص العقاد حالة وايلد بالنرجسية، وبالميول الاستعراضية تحديدا، وانتقل للاستشهاد بما كتبه جِيد عن وايلد لإظهار حُب الأخير للفاكهة المحرمة: «وذهب إلى بلدة من بلاد إفريقيا الشمالية التي يغشاها طلاب الفراغ، وخرج منها وهو يقول لأندريه جِيد: غاية مناي أن أكون قد نجحت في إفساد هذه القرية».[١٥٩]

واستعرض العقاد الفرضية الحديثة للطب النفسي عن حالة المثليّة الجنسية Homosexuality ذاكرا المصطلح بالإنجليزية، وشَرَع في استعراض أدبيات علم الغدد الصماء ليبحث في الأسباب الفيزيولوجية وراء الشذوذ الجنسي، ليس فقط لدى «المثليّين جنسيا» من الجنسين وإنما لدى «النرجسيين» أيضا. ثم انتقل العقاد إلى مناقشة متبحرة لأدبيات التحليل النفسي وعلم النفس التي انتقدت، مثله، رأي فرويد في النرجسية (بدا وأنه يميل لرأي كارين هورناي Karen Horney).[١٦٠] بالنسبة للعقاد، كانت النرجسية تشخيصا مفتاحيا لأنها تجمع تحت مظلتها كل الأعراض التي ظهرت على أبي نواس، وتحديدا الميل للاستعراض، والاستمتاع النرجسي بالذات Autoerotic Gratification (قيل إنه كان ينتشي بالنظر إلى نفسه، ويتحدى أي شخص أن يكتب شعرا أفضل منه)، وكونه كان يشتهي النساء، ويشتهي الرجال «فاعلا» و«مُنفعلا». وكان العقاد لماحا في تحديده كيف أن الأطباء النفسيين قد وصفوا علاجات مختلفة للمثليّ «الفاعل» و«المنفعل»، فلكل منهما ملابساته.[١٦١]

وخلص العقاد، مثل النويهي من قبله، إلى أن أبا نواس كان يعاني من بعض الأعراض الجسدية التي جعلته عرضة لهذا «الداء»: رقته المفترضة، ونعومته، غزارة شعر رأسه بعد سن الشباب في حين «يتعرض الرجل للصلع بعد سن الشباب على الأغلب»؛ واللثغة وبحة الصوت اللتان تشيران إلى «تكوين وسط بين كيان الصبي

---

(١٥٨) المصدر السابق، ٦٠.
(١٥٩) المصدر السابق، ٥٩.
(١٦٠) المصدر السابق، ٨٦- ٨٩.
(١٦١) المصدر السابق، ١١٨.

وكيان الشباب الناضج».[١٦٢] ومن الجدير بالاهتمام عدم التفات النويهي والعقاد لأدلة أخرى على القدرات البدنية لأبي نواس وبنيته الجسمانية القوية، التي يُستدل عليها من لعبة الصوالجة (مفردها صولجان) التي كان يلعبها، كما ذكر حمزة الأصبهاني، وهي لعبة تُلعب من على ظهور الخيل حيث يُمسك اللاعبون بصولجان يستخدمونه في ضرب كرة باتجاه أرض الخصم؛ وهي على الأرجح أصل ما أصبح فيما بعد لعبة البولو في أوروبا. ورُويَ أن أبا نواس كان ماهرا في تلك اللعبة وغالبا ما كان يفوز على خصومه.[١٦٣]

ومع ذلك، بالنسبة للعقاد، فقد اجتمعت تلك الأعراض الجسدية المفترضة مع تربيته أثناء الطفولة، والبيئة الاجتماعية، والعصر الذي عاش فيه (قدَّم العقاد تقريرا تاريخيا للحياة السياسية والثقافية التي عاشها أبو نواس). ورغم أن أيا من تلك الأسباب لم يكن كافيا وحده لإنتاج كافة أنواع «الشذوذ» التي أصابت أبا نواس، إلا أن جميعها تضافرت لإنتاج حالته النرجسية.[١٦٤] لقد أبدت دراسة العقاد، على غرار دراسة النويهي، تعاطفا كبيرا وتقديرا بالغا لأبي نواس الإنسان والشاعر. إذ أكَّد في خاتمته على ما في طبيعة أبي نواس من خير، حيث كان يساعد المحتاجين ويمد لهم يد العون ولم يكن له نزوع نحو الشر: «الآفة عنده إنما هي آفة الضعف والشعور المغلوب وليست آفة الشر والأذى».[١٦٥] وخلص العقاد في دراسته إلى إعادة التأكيد على أهمية الإسهامات الجمالية لأبي نواس وضرورة وضعها في الاعتبار عند تقييم الشاعر. واختتم كتابه بطرح سؤال: «فهل زادت عيوب أبي نواس مقدار الرذيلة في الدنيا؟ إن المقدار ليختلف هنا مع المُقدِّرين، ولكنهم لا يختلفون فيما زاده من ثروة النفس والبيان».[١٦٦] في الجملة الأخيرة تبدو القيمة الجمالية وقد

---

(١٦٢) المصدر السابق، ٨٩- ٩٣.

(١٦٣) عن القصيدة التي كتبها أبو نواس بمناسبة فوزه في لعبة الصولجان، انظر مبارك، الموازنة بين الشعراء، ٣٤٩- ٣٥٧. وقد ذكر مبارك حمزة الأصبهاني كمصدر له.

(١٦٤) المصدر السابق، ١١٦.

(١٦٥) المصدر السابق، ٢٠٠.

(١٦٦) المصدر السابق، ٢٠١.

تفوقت على الأخلاق. ومن ثم وجب الحفاظ على أبي نواس باعتباره جزءا من الإرث الحضاري العربي.

وكما في حالة دراسة النويهي، لم يرُق كِتاب العقاد لطه حسين، الذي اتهم العقاد بوضع الشاعر في «قوالب حديدية». لكن العقاد لم يتأثر بهذا النقد، بل قابله بالتهكم متسائلا حول ما إذا كان تحليله سيصبح أكثر دقة إذا هو استخدم «قوالب من حرير».(١٦٧)

إذا كان بعض المفكرين الليبراليين يتناولون أبا نواس بمنهج التحليل النفسي، فإن الماركسيين العرب سيكون لهم رأي مختلف في كل من أبي نواس، وشأن الكثير من الماركسيين الغربيين، منهج التحليل النفسي ذاته. وقد ردّ المفكر الماركسي اللبناني حسين مروّة على النويهي والعقاد بطريقة لا يمكن وصفها بالودودة في كتاب مقالات أدبية نشره عام ١٩٦٥ وطرح فيه «المنهج الواقعي» باعتباره المنهج السليم الذي يجب اتباعه بدلا من التحليل النفسي.(١٦٨) وفي حين نَشَر النويهي والعقاد كتابيهما في غضون عام من الانقلاب المصري الذي أطاح بالملكية وأعلن عن الثورة، فسوف يُنشر ردّ مروّة بعد عِقد من سيطرة القومية اليسارية المناوئة للاستعمار، التي فتح لها انقلاب الضباط المصريين الأحرار الطريق، لكافة أرجاء العالم العربي. وفيما كان الخطاب الجديد يصف نفسه بالاشتراكية، فقد حافظ على عداء شديد للشيوعية، ما جعل نقادا أمثال مروّة يلقون قدرا أقل من الترحيب.

كان الاعتراض الأساسي الذي طرحه مروّة هو الطبيعة «البرجوازية» للتحليل النفسي كمنهج يتجاهل الظروف الاجتماعية ويركز على التجربة الفردية. وقد اتهَم النويهي بالسقوط في هذا الفخ، مع أن النويهي كان بالفعل قد أدرج الظروف الاجتماعية كأحد العوامل في تحليله، كما سيؤكد هو نفسه في ردِّه اللاحق على

---

(١٦٧) ورد ذكر هذه المعركة الفكرية في منصور، في صالون العقاد، ١٢.

(١٦٨) انظر حسين مروّة، دراسات نقدية، في ضوء المنهج الواقعي (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٥)، ٢٣١-٢٣٦.

مروّة.[١٦٩] كذلك شكّك مروّة في الأساسات التي أقام عليها النويهي زعمه أن غزليات أبي نواس في الغلمان صادقة مخلصة بينما قصائده في النساء باردة وخالية من الصدق، محاولا إثبات أنه كان لدى أبي نواس في الواقع شهوات قوية تجاه النساء، وأن انجذابه إلى الغلمان، بالمقارنة، كان مجرد بديل.[١٧٠] مع ذلك كانت النقطة الرئيسة لدى مروّة هي أن «ظاهرة» أبي نواس لم تنتج عن عمليات كامنة «في العقل الباطن».[١٧١] ولكن يمكن تفسيرها على وجه أفضل باعتبارها منبثقة عن «العلاقات الاجتماعية القائمة في بيئة الشاعر وعصره، أي من ظاهرات الانحلال الخلقي الشائعة يومئذ في تلك البيئة، إلى جانب ظاهرات الرياء والنفاق عند الفئات الحاكمة والأغنياء الذين كانوا يقترفون أبشع الموبقات، ويتظاهرون أنهم من حماة الأخلاق والشرائع، فيسخر بهم أبو نواس ويتحدى رياءهم ونفاقهم».[١٧٢] والواقع أن ذلك كان جزءا من التفسير الذي قدمه النويهي. بيد أن مروّة، الأكثر انسجاما من النويهي والعقاد مع الأحكام المعيارية، أصرّ على كون أبي نواس ليس أكثر «شذوذا» من المجتمع الذي كان يعيش فيه، إذ «حين نصف سلوك أبي نواس بأنه شاذ، إنما نقصد الشذوذ بالنسبة للقيم الخلقية المطلقة- إن صح التعبير- ولكن إذا نسبنا سلوك الرجل إلى سلوك الفئة الاجتماعية التي اتصل بها وربط حياته بحياتها، سواء في البصرة أم الكوفة أم بغداد، لم نجد في سلوكه شذوذا عن سلوك تلك الفئة التي كانت كثيرة الانحرافات وقتئذ».[١٧٣] وعلى ذلك، وبخلاف سرديات القومية العربية التي تحتفي بالحقبة العباسية المجيدة مستشهدة بالترف الذي كانت ترفل فيه الطبقات الحاكمة، كان مروّة، الملتزم بالتحليل الطبقي، أكثر انشغالا بفضح زيف الالتزامات الحضارية لمصلحة التحليل الطبقي الذي كشف الستار عمّا كانت تعانيه غالبية الشعب من فقر وقمع أثناء تلك العصور المجيدة. وهكذا، لم تكن مشكلة أبي نواس،

(١٦٩) ورد رد النويهي في الطبعة الثانية المزيدة من كتابه عن أبي نواس تحت عنوان «الماركسية وعلم النفس الحديث»، والصادرة عام ١٩٧٠، في النويهي، نفسية أبي نواس، ٢٤٠.

(١٧٠) مروّة، دراسات نقدية، ٢٤٠- ٢٤٥.

(١٧١) المصدر السابق، ٢٥٠.

(١٧٢) المصدر السابق، ٢٤٨.

(١٧٣) المصدر السابق، ٢٥٧.

وفقا لمروّة، هي «الشذوذ» وإنما كونه «انهزامي»، وهو ما اتضح «في انصرافه غالبا إلى الملذات الحسية بإفراط، دون الاهتمام بأمر آخر من شئون مجتمعه المضطرب القلق المتعدد المآسي والهموم والمظالم والمفاسد».[١٧٤]

أما ما اتفق عليه مروّة والنويهي فكان درء الاتهامات التي وجهها كثير من مؤرخي الأدب القوميين، ومنهم أحمد أمين، لأبي نواس بأنه كان «شعوبيا»، وهو ما يسّر على القوميين الإطاحة به خارج محيط الإنتاج الثقافي العربي. وفي معرِض رده على ذلك، استشهد مروّة، كما هو حال النويهي، بالكثير من قصائد أبي نواس التي يمتدح فيها العرب ويهجو بعض الفرس، ليواجه بها أشعارا حطّ فيها من سمعة العرب ومدح الفرس، وهى أشعار يستشهِد بها غالبا من يصمونه بالشعوبية. كذلك قال مروّة إن المؤرخين القروسطيين والحداثيين الذين دأبوا على وصف كل من لا يروق لهم من الشخصيات الإبداعية في العصر الكلاسيكي بأنه «شعوبي»، إنما يلحقون الأذى بتاريخ العرب. وفي هذا الصدد، ذكر علامات الاستفهام التي وضعوها على أصول أبي نواس من ناحية أبيه، والتي تتراوح بين كونه عربيا أصيلا أو مولى، نافيا الجدوى من تلك الأسئلة.[١٧٥] على ذلك، وبرغم ما بينهما من اختلافات، كان كل من مروّة والنويهي ملتزمان بالحفاظ على أبي نواس للتراث.

إذا كان أبو نواس قد تسبب بالقلق للمثقفين العرب الحداثيين، فقد أثار فضولهم كذلك. إذ كانت حياته غامضة مثيرة بالنسبة لعرب العصر الحديث لدرجة أن الشاعر والصحفي المصري كامل الشناوي ألف كتابا في عام ١٩٦٨ بعنوان «اعترافات أبي نواس»، سافر فيه عائدا عبر الزمن ليجري مقابلة مع أبي نواس حول الشائعات والأساطير التي أحاطت به.[١٧٦] وفي محاولة لإقناع أبي نواس بالاعتراف بالحقيقة، أخبره الشناوي أن جمعا غفيرا من رجال الأدب «الأوروبيين» قد «اعترفوا»، ومن بينهم «القديس أغسطينوس [من الواضح أن الشناوي لم يعرف أن أغسطينوس

---

(١٧٤) المصدر السابق.

(١٧٥) حسين مروة، «أبو نواس والشعوبية»، في تراثنا، كيف نعرفه (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٥)، ٢٦٣- ٢٧٣.

(١٧٦) كامل الشناوي، اعترافات أبي نواس (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٨).

وُلِد في الجزائر]، وجان جاك روسو، وأوسكار وايلد، وأندريه جيد... اعترفوا بما حدث في صباهم... تكلموا عمّا وقع عليهم من اعتداءات... تحدثوا عن شذوذهم الجنسي!»(١٧٧) وقد افترض الشناوي أن أبا نواس فهم مصطلح «الشذوذ» وأدرك معناه رغم ما في ذلك من مفارقة تاريخية، لا سيما وأن الشناوي سأله فيما بعد عمّا إذا كانت غرامياته في البصرة من النوع الـ«طبيعي» أم الـ«شاذ».(١٧٨) مع ذلك، فالمهم في تلك المقارنة هو عزل ممارسات أبي نواس الجنسية عن محيطها العباسي، ومقارنتها بالممارسات الأوروبية. وبهذه الطريقة كان الشناوي يحفظ التراث من التورط فيها.

كان الشناوي مفتونا بأبي نواس، وواجه الصعاب ليخفف من القلق المفترض لدى قرائه بشأن تخلي الشاعر عن رجولته. وعندما استجوب أبا نواس (وما من كلمة أخرى تصف ما قام به) بشأن علاقته بأستاذه الشاعر والِبة بن الحُباب، تلا عليه أبو نواس الخيالي قصة اغتصاب خيّر فيها والبة أبا نواس بين اللواط معه وبين طعنه بخنجر (احتوى الكتاب على رسومات توضيحية لإضفاء أثر درامي). بالطبع اختار أبو نواس الخيالي الموت، لكنه بعد ذلك افتُتِن بشِعر والبة ومن ثم سلّم له نفسه.(١٧٩) وبفحص المصادر العباسية، التي أظهر الشناوي معرفة بها، يتبين أن تلك القصة لا أساس لها من الصحة. بل إننا نفهم من كتاب ابن منظور (١٢٣٢-١٣١١م) عن أبي نواس، كما نفهم من مصادر أخرى، أن أبا نواس هو مَن سعى للتعرف على والبة إلى أن قابله، حيث أصبح والبة مشغوفا بأبي نواس الشاب.

> فمضى [أبو نواس] معه، فلما صار إلى منزله وأكلا وشربا أراده والبة، فلما كشف عنه ورأى حسن بدنه، لم يتمالك أن قبّل إسته، فحبق أبو نواس، فقال له: ما هذا يا خبيث؟ قال: كرهت يا سيدي أن يضيع المثل ولا أحققه، في قولهم: «جزاء من قبل الإست ضرطة»، فازداد به حبا وعجبا... ولما اشتد أبو نواس وكبر وعرف قدره وفضله قال: «واعجبا من شاعر مفلق [مبدع] ينيكه والبة بن الحباب».(١٨٠)

---

(١٧٧) المصدر السابق، ١٨ - ١٩.

(١٧٨) المصدر السابق، ٤٩.

(١٧٩) المصدر السابق، ٢٦.

(١٨٠) ابن منظور، أخبار أبي نواس، تاريخه، نوادره، شعره، مجونه، تحقيق محمد عبد الرسول إبراهيم وعباس الشربيني (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٤)، الجزء الأول، ١، ٩. ويجد تعليق أبي نواس ما

كان الشناوي مشغولا جدا باستعادة ذكورة أبي نواس حتى أنه صوّر هذا الشاعر الذي لا يعرف الحياء، والذي وصف في شعره بأدق التفاصيل الملذات التي كان يبحث عنها ويتمتع بها، بأنه غشيه الخجل وهو يعترف بخطيئته كـ«منفعل» في الوصال المثليّ مع والِبة، لدرجة أنه طأطأ رأسه كي يتحاشى النظر لوجه الشناوي.[181]

وبخلاف العقاد ومروّة، وعلى غرار النويهي، كان الشناوي مقتنعا بزيف شهوات أبي نواس تجاه النساء. وجعل أبا نواس يعترف أنه لم يمارس الجنس مع أي امرأة أبدا وأن كل إشاراته إلى أطفاله في القصائد التي قرضها كانت زائفة، إذ لم ينجب أي أطفال.[182] مع ذلك، فإن أيا من تلك التصريحات التي كشفها أبو نواس خلال المقابلة الخيالية لم تُفزع الشناوي، إذ كان مهتما بتفاصيل حياته فحسب وليس بالحكم عليه. ولعل المرة الوحيدة التي برزت فيها آراء الشناوي، البعيدة عن التحرّر، عن الجنس، كانت عندما أُجبر أبا نواس المتخيَّل هذا على الاعتراف بالعودة صفر اليدين من رحلته إلى مصر، بعد أن فشل في تلطيخ شرف غلمان مصر. بل لقد اعترف أبو نواس وروى كيف انهال عليه الصبية المصريون الوسيمون، الذين كان يسعى للاستمتاع بهم على ضفاف نهر النيل، ضربا مدافعين عن شرفهم بكل بسالة.[183] تلك القصة الخيالية تناقض التقارير القروسطية لسيرة حياة أبي نواس التي تحدثت عن رفضه الاقتراب من النيل عندما كان في مصر خوفا من تماسيحه الرهيبة.[184] مع ذلك، فثمة مصادر عباسية يمكن أن تدعم تقارير الشناوي الخيالية ولو جزئيا. ففي كتابه عن نوادر أبي نواس، ذكر ابن منظور قصة عن أبي نواس وغلمان مصريين

يوازيه في اعتراف جو أورتون، الكاتب المسرحي البريطاني الشهير، في يومياته بلقاء جنسي بينه وبين غلام مغربي: «وهكذا مارسنا الجنس، أو على الأقل اضطجعت أنا وسمحت له بأن ينيكني، وفكرت فيما كان يولج آلته داخلي ويقبل عنقي وظهري وكتفيّ، أن ذلك كان أكثر وضع مخز يمكن أن يوجد فيه فنان ذاع صيته في أرجاء العالم»، في يوميات أورتون:

Joe Orton, *The Orton Diaries*, ed. John Lahr (New York: Perenniel Harper, 1986), 174.

(١٨١) المصدر السابق، ٢٨.

(١٨٢) المصدر السابق، ٥٣.

(١٨٣) المصدر السابق، ٥٦.

(١٨٤) عن هذا الموضوع، انظر صدقي، أبو نواس، ١٣٩.

وسيمين، قابل ثلاثة منهم في السوق.[185] وقد ادعى أبو نواس، وفقا لرواية ابن منظور، أنه حمّال كي يحمل حقائبهم. وبمجرد وصولهم للمنزل، دعاه الصبية كي يبيت ليلته في دارهم. وفي الليل، وهو ما كان سيرُعب الشناوي بكل تأكيد، أولج أبو نواس في ثلاثتهم من دبر بينما كانوا نياما. والواضح أن الشناوي أقام تقريره الخيالي على كمٍ جيدٍ من القراءات في المصادر القروسطية. ولما كان قد ألّف كتابه في ذروة عصر القومية العربية، فإن روايته لقصة الغلمان المصريين تبيِّن لنا محدودية منهجه الليبرالي الذي لم يتخط الحدود القومية مطلقا.

نحاكي أو لا نحاكي: تلك هي المسألة

بينما قارن العقاد والكثيرون غيره، كما رأينا، بين أبي نواس وجِيد، وقدموا وايلد باعتباره «أبو نواس الحداثي»، سوف يرى الشاعر والناقد الأدبي السوري أدونيس، بخلاف أولئك الكتّاب، في أبي نواس «بودلير العرب»، وهي مفارقة تظهر فيها أوروبا، لا الحضارة العربية الإسلامية، مرجِعا. والمقارنة ببودلير لها دلالاتها في عدد من الأوجه الأخرى. فبالنسبة لأدونيس، لم يكن «شذوذ» أبي نواس هو محل المقارنة بشعراء وكتّاب أوروبيين حداثيين مثل وايلد وجيد، وإنما إعلان أبي نواس: «ديني لنفسي»، الذي رأى فيه أدونيس دُعاءً علمانيًّا رائدا يمثل «صرخة العالم الحديث منذ بودلير».[186] وبالمنطق نفسه، قدم أدونيس أبا نواس باعتباره شاعر «حاضر» يفهم الزمن دائما على أنه حاضر: «لذلك لا يخاف العقاب، بل يفعل ما يؤدي فعله إلى العقاب».[187]

والواقع أن تحليل أدونيس للشعر العربي له طبيعة مختلفة عمّا طالعناه حتى

(١٨٥) انظر ابن منظور، أخبار أبي نواس، ٢٤٤- ٢٤٨.

(١٨٦) أدونيس، مقدمة للشعر العربي (بيروت: دار العودة، ١٩٨٣)، ٤٧. وصدر الكتاب لأول مرة عام ١٩٧١. ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن مقارناته بالشعراء الفرنسيين الحداثيين لم تقتصر على أبي نواس، وإنما امتدت أيضا، على سبيل المثال، إلى الشاعر أبي تمام، الذي وصفه أدونيس بـ«مالارميه العرب»، ٤٧.

(١٨٧) المصدر السابق، ٤٨.

الآن، إذ يركز على المنظور الفلسفي والفني، بدلا من الاجتماعي والسويّ.[١٨٨] بالنسبة لأدونيس، يختلف شعر أبي نواس ومعاصريه عن شعر الجاهلية بعدة نقاط هامة، فالشعر الأقدم كان يتسم بقبوله لثقافته واحتفائه بها، بينما الأحدث كان يضعها موضع تساؤل وشك.[١٨٩] لقد ثار الشعر الجديد على الأسلوب الشعري لأسلافه وكذلك على القيم الاجتماعية المهيمنة في عصره. وبينما شرح أدونيس ما طرأ من تغير من الناحية الاجتماعية، بزيادة عدد السكان وتركزهم في المدينة، أدى إلى «التصدع والضياع» الأخلاقي، فقد ظلت اهتماماته فلسفية. فأوضح أنه نتيجة لتلك التغيرات الاجتماعية «لم تعد حركة الشعر الحقيقية، وسط الركام الكبير الموروث، مرتبطة بالسياسة أو الأخلاق والعادات العامة الشائعة، بقدر ارتباطها بحركة التطور الحضاري».[١٩٠] هنا، لا يتم الربط بين الحضارة والجنسانيّة على طريقة النويهي، وإنما بين الشعر والحضارة. وعليه، فإن البنية الشعرية القديمة التي يحضر فيها الآخر وتغيب فيها الأنا في القصيدة قد انعكست خلال حقبة المساءلة والشك تلك: «صار الشعر يقوم على حضور الأنا وغياب الآخر، أي على الطرافة والجدة والغرابة. أصبح الشاعر على حدة: بينه وبين غيره الهاوية».[١٩١] بالفعل، بالنسبة لكثير من الشعراء، وأبي نواس على وجه الخصوص، جاءت السخرية لتحل محل التراجيديا بدرجة كبيرة حتى أنها أصبحت في شعره «مفهوما للعالم ونظرة، كأنما أراد لها أن تحل محل الفلسفة والأخلاق».[١٩٢] وعليه فإن إحساس أبي نواس بالزمن، وكذا

---

(١٨٨) يَدين تحليل أدونيس لشعر أبي نواس وأهميته في كثير من جوانبه لتحليل العالم الجزائري والأستاذ الجامعي جمال الدين بن شيخ (١٩٣٠- ٢٠٠٥) الذي كتب عن أبي نواس وخمرياته بالفرنسية. انظر مقالته «خمريات أبي نواس، الثيمات والشخصيات»:

Jamel Bencheikh, «Poesie Bachiques d'Abu Nuwas, Themes et Personnages» in *Bulletin D'Etudes Orientales* (Damascus) 18 (1963- 1964): 1- 84.

وكذا ما أورده تحت مدخلي «أبو نواس Abu Nuwas» و«خمريات Khamriyyat» في موسوعة الإسلام الصادرة باللغة الإنجليزية:

Encyclopedia of Islam (Leiden: Brill Academic Publishers, 2001).

(١٨٩) أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ٣٧.

(١٩٠) المصدر السابق، ٣٨.

(١٩١) المصدر السابق، ٣٩.

(١٩٢) المصدر السابق، ٤٠.

إحساسه بديمومة الحاضر الذي يتم فيه «خلاص الإنسان»، يدل على «انفتاح أبي نواس... على الفرح والسعادة واللذة».[193]

ما يشغل أدونيس، إذن، ليس هو بعض «الشذوذ» الجنسي أو الشهوات والممارسات الجنسية غير السويَّة، وإنما مركزية الخمر في مجتمع يُحرّم الشراب وأهميته الرمزية لأبي نواس، شاعر الخمريات بامتياز.[194] وفي بيان احتفائي لما أحدثه شعر أبي نواس من أثر ثوري، أكد أدونيس على أن:

> [أبا] نواس شاعر الخطيئة لأنه شاعر الحرية، فحيث تنغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدسة. بل إن النواسي يأنف أن يقنع إلا بالحرام ولذيذه. وإذ تمنحه الخطيئة الراحة يغالي في تمجيدها، فلا يعود يرضى بالخطيئات العادية، وإنما يطلب الخطيئات الرائعة التي يستطيع أن يتباهى بها ويتيه على الخطيئات الأخرى. فالخطيئة بالنسبة إليه في إطار الحياة التي كان يحياها، ضرورة كيانية، لأنها رمز الحرية، رمز التمرد والخلاص.[195]

لذلك، وعلى النقيض من طه حسين، لم يخش أدونيس من محاكاة الحداثيين لأبي نواس واتخاذه نموذجا؛ بل أكد على ضرورة محاكاة روحه الثورية، وهي ما يسميها أدونيس «القوة الحية التي تحرك العالم».[196] وإذا كان طه حسين، في مسعاه لإنقاذ أبي نواس، يتناول المفهوم الحديث عن فصل «الأدب» عن «الأخلاق»، فإن أبا نواس، بالنسبة لأدونيس، قد ضرب بنفسه المثل على هذا الفصل قبل زمن طويل من ظهور الحداثة. إذ يشدد أدونيس قائلا: «هكذا يؤكد أبو نواس فصل الشعر عن الأخلاق والدين، رافضا حلول عصره، معلنا أخلاقا جديدة هي أخلاق الفعل الحر والنظر الحر: أخلاق الخطيئة». وبهذا المعنى فإن «الإنسان النواسي هو الإنسان... الذي لا يواجه الله بدين الجماعة، وإنما يواجهه بدينه هو، ببراءته هو، وخطيئته هو.

(١٩٣) المصدر السابق، ٤٨.
(١٩٤) المصدر السابق، ٥١-٥٢.
(١٩٥) المصدر السابق، ٥٢.
(١٩٦) المصدر السابق، ١١٠.

ولعله من هذه الناحية، أكمل أنموذج للحداثة، في موروثنا الشعري».[١٩٧] بهذا الإعلان، قَلَب أدونيس رأسا على عقب التأكيدات الحذرة لطه حسين، التي نطق بها في زمن أقل اضطرابا قبل نصف قرن. لقد سعى أدونيس، الذي كتب بعد الحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٦٧ وما تبعها من فتور للهمم أصاب كافة أرجاء المجتمع العربي، للبحث عن نموذج صالح لمساءلة القيم الاجتماعية السائدة في عصره. بالنسبة لناقد لاذع للحاضر العربي مثل أدونيس (الذي يعتمد غالبا على المسلمات الاستشراقية)، يمكن لهذا النموذج أن يدشن «تطور الحضارة» في العصر الحاضر الذي رأى أدونيس أن الشعر العباسي قد عبَّر عنه وجاء به في تلك الحقبة الماضية. كان اهتمام أدونيس بالتطور الحضاري في الحاضر، الذي سوف يتغلب على ما لاحظه من فتور الهمم، أمرا شديد الوضوح. ولكي يحدث هذا، فالتشبث لا يجب أن يكون بالأسلوب الشعري، وإنما بالهمّة الشعرية التي تميز التغير الثوري، إذ إن الاحتياجات الشعرية للزمن المعاصر هي احتياجات خاصة بنا «نحن»: «من الطبيعي ونحن في مرحلة حضارية تغاير مرحلة أسلافنا، أن تكون لنا، إن كنا أحياء بالفعل، طريقة تعبير خاصة، وأشكال شعرية خاصة».[١٩٨]

وإذا كان أدونيس قد بدا غير منشغل بالحياة الجنسية للعصر العباسي الأول، فيبدو أنه أقر بهكذا شهوانية، جزئيا على الأقل، في حكمه على الشعر العربي اللاحق، ما بين عامي ١٠٠٠ و١٩٠٠ ميلادية: «لقد تقلصت الحياة العربية في هذه القرون التسعة وأصبحت أسيرة القصور والحدائق والجواري وما إليهن... الإرث الشعري نفسه فُتِّت وصيغ من جديد في زُخرفيات ونتف صنعية. لم يُضف إليه شيئًا. لكنه امتد شكليا بقوة اللعب الصنعي وقوة الحاجة التي أخذت تفرضها الحياة في المدينة وحول القصور وأصحابها».[١٩٩] لقد أوقف تحوُّل الشعر من فن إلى صنعة تطور الشعر لدرجة أنه «لم يفد ما سمي (عصر النهضة) في الخروج إلى فضاء الشعر الحقيقي. كان على العكس، من الناحية الشعرية، استمرارا للانحطاط. كان عصر احتذاء وتقليد واصطناع

---

(١٩٧) المصدر السابق، ٥٣.

(١٩٨) المصدر السابق، ١٠٩.

(١٩٩) المصدر السابق، ٧٠.

بحيث يبدو عصر الانحطاط [والإشارة هنا إلى قرون الحكم العثماني] بالنسبة إليه عصرا ذهبيا».(٢٠٠) ومن ثم، لم يكن أدونيس يعارض مثل تلك المحاكاة الإبداعية، إذ رأى في أبي نواس «نموذجا» يمكن أن يُحاكى في العصر الحديث. كانت محاكاة الشعر بعد تفريغه من المضمون والاحتفاظ بالشكل هي السبب في تدمير الطاقة الكامنة للتجديد الثوري حتى القرن العشرين. ما كان يسعى إليه أدونيس هو محاكاة ما هو ثوري في الشعر، وبالتحديد تحقيق قفزة حضارية إلى الأمام في الحاضر كما فعل أبو نواس في الحضارة العباسية من قبل. في هذا الصدد يقف أدونيس وحيدا بين أولئك الذين تطرقوا لأهمية أبي نواس، إذ وضعه منفردا داخل تاريخ الشعر العربي باعتباره قوة «تطور» حضارية وليس «ركودا» أو «انحطاطا». إن قراءته لأبي نواس باعتباره الشاعر الذي يقف وحده ضد القبيلة نابعة عن تماهي أدونيس نفسه مع فردانية شعراء الرومانتيكية الغربيين. وبغض النظر عن هذا، ظل أدونيس فيما يبدو غير منشغل بموقع أبي نواس على خارطة تاريخ الشهوات والممارسات الجنسية العربية.

لن تخفّ حدة القلق، الذي سببه أبو نواس للباحثين العرب الحداثيين، بعد انتهاء عصر الاستعمار الرسمي وبدء عصر الاستقلال، كما بيّنت مناقشتنا لأعمال الشناوي وأدونيس. مع ذلك، كما سنرى في الفصل التالي، سوف يأخذ القوميون على عاتقهم مهمة إنجاز مراجعات هامة فيما يخص مكانة أبي نواس في الحضارة العربية. بيد أن التحوّل المهم الذي شهده أبو نواس في نصف قرن من شخص تُمثّل محاكاتُه ضربا من المخاطرة إلى نموذج تجدر محاكاته، يشهد على ما تتسم به الآراء الخاصة بمستقبل العالم العربي من تنوع واختلاف. وكون تلك الآراء تتأثر غالبا بالظروف السياسية المختلفة التي تنشأ فيها، إنما يمثل مؤشرا واضحا على ديناميكية التفاعل المستمر بين المفكرين والباحثين العرب وبين مجتمعهم الذي كانوا يعيشون ويعملون فيه، وكذلك بينهم وبين ما ظهر في الغرب من مناهج نظرية ومصادر جديدة للمعرفة. والسجال الذي تلا مأسسة ما سمي بـ«الثورة» المصرية عام ١٩٥٢، التي شقّت لنفسها اتجاها واضحا في أواخر الخمسينيات من القرن نفسه، أمدَّ ذلك الحراك بالمزيد من الزخم.

---

(٢٠٠) المصدر السابق، ٧٦.

الفصل الثاني

في البحث عن الشهوات المفقودة

انكبَّ الباحثون العرب، منذ مطلع القرن العشرين وحتى الخمسينيات، بنشاط محموم على التنقيب والتحقيق فيما اعتبروه الوثائق الحضارية للماضي التي شكَّلَت تراث الحاضر والمستقبل. وكما رأينا في الفصل السابق، فقد استعان هؤلاء الباحثون لتحقيق مساعيهم تلك بمفاهيم الحضارة، والثقافة، والانحلال، والانحطاط، والتحلل، والتراث، والجنس، والشذوذ، وغيرها من المفاهيم الأوروبية. وكما كان الحال مع الباحثين الأوروبيين، سوف تُستلهم تلك المفاهيم وتُمأسس كمفاهيم بحثية راسخة لا تجوز مساءلتها أو التشكيك في صحتها. حتى أن الرسامين العرب، الذين أرادوا، في مناسبات عديدة، تصوير أوجه حياة العرب خلال العصور الوسطى، سوف يقومون بذلك على هدي النموذج الاستشراقي (انظر مثلا بعض رسومات السوري توفيق طارق، ١٨٧٥-١٩٤٠، واللبنانيَّيْن حبيب سرور، ١٨٦٠-١٩٣٨، ومصطفى فروخ، ١٩٠١-١٩٥٧، وغيرهم). وكما سنرى في هذا الفصل، سوف تستخدم الكثير من الأفكار والمقاربات الجديدة والمبتكرة لإلقاء الضوء على الماضي، وستواصل جميعها، دون استثناء، تقديم الحضارة الكلاسيكية للعرب والإسلام باعتبارها أساسا للحاضر. وأثناء ذلك، سوف تُستخدم ذات المفاهيم التي شقَّت طريقها نحو قاموس البحث العربي الحديث منذ عصر النهضة وحتى نهاية حقبة الاستعمار الأوروبي الرسمي. وسوف تساهم مركزية مفهومي الحضارة والثقافة، والتغير المستمر الذي سيطالهما وفقا لتغير الاستخدامات الأوروبية لهما، وبروزهما كمسألتين يجب

التصدي لهما بأي ثمن، بتشكيل تلك المساعي في زمن ما بعد الاستعمار. وبينما كان المشروع القومي لصياغة واقع حضاري مستدام لعرب العصر الحديث في مواجهة الاستعمار (وبعد انتهائه) يكتسب المزيد من القوة والتركيز مع نهاية الحكم الاستعماري وظهور بشائر النظام ما بعد الاستعماري الجديد، فإن الدعامات المعرفية (الإبستمولوجية) للمعرفة الأوروبية، التي تطورت في أوروبا نفسها إبان عصر الإمبراطورية وكانت (وما تزال) تُستخدم في مواجهة الشعوب الخاضعة للاستعمار، ستبقى على حالها.بل إن تلك المفاهيم سوف تُشكِّل حجر الزاوية لكل السجالات المستقبلية. ولم تكن الأساليب الدفاعية التي لجأ إليها العديد من المفكرين العرب في مواجهة الاستشراق والأفكار العنصرية الاستعمارية عن العرب مجرد ردة فعل للندوب التي خلّفها الاستعمار الأوروبي، وإنما نتيجة لجهوده المستمرة للسيطرة على العالم العربي أيضا، سواء عن طريق ذات القوى الاستعمارية التي انتهى حكمها رسميا ولكنها لم تكف عن المحاولة على إحيائه من جديد،وتحديدا بريطانيا وفرنسا، أو عن طريق الولايات المتحدة لاحقا، والتي سوف تنطلق سياساتها في العالم العربي من حيث انتهى الاستعمار الأوروبي.

في هذا الصدد، أصبح التاريخ وكتابة التاريخ هما الأداتين المركزيتين لإنعاش الذاكرة الحضارية بُغية استخدامها في الحاضر. ولم يكن ذلك مقتصرا على العرب فحسب، إذ كانت تعاليم التاريخ التي ورثوها عن أوروبا القرن التاسع عشر قد استُخدمت لذات الغرض، وبصورة أكثر تكثيفا، من قِبل القوميات الأوروبية والأمريكية. والواقع أن المؤرخين العرب، شأنهم شأن المؤرخين المناوئين للاستعمار في شتى أرجاء العالم الذي كان خاضعا للاستعمار، قد نظروا إلى التاريخ نظرة تقدير باعتباره منظومة من التعاليم لها أكبر الأثر في البقاء الثقافي في مواجهة الهجمة الشرسة للثقافة الأوروبية الاستعمارية. سأسعى في هذا الفصل لاستكشاف الطريقة التي جرت من خلالها كتابة تاريخ «حضارة» العرب والشهوات الجنسية «العربية»، وأي دروس ضمنية تم استخلاصها منه لأجل الحاضر. وفي سبيل ذلك، سوف أبدأ بتحليل أعمال صلاح الدين المنجِّد، الممثل للتيار القومي الليبرالي، والمولع بالمقارنات، وأفكار عبد اللطيف شرارة، القومي الأصولي nativist المهتم بالعلاقة التاريخية بين الحب والجنس، وأوجه

اختلاف منهج الأخير مع المنهج الليبرالي الفلسفي الذي ينتهجه صادق جلال العَظم عند تصديه للموضوع ذاته. بعد ذلك سوف أعرِّج على أعمال الكاتب الإسلامي الرائد سيد قطب، والمفكر الاشتراكي المستقل سلامة موسى، المتأثر بالداروينية الاجتماعية والنسويّة والاشتراكية، ثم سأنتقل إلى مؤرخ الجنسانيّة عبد الوهاب بوحديبة، وصولًا إلى المقاربات النسويّة لكل من نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي. وتشترك كتابات هؤلاء الكتَّاب جميعا، على اختلاف وتنوع مشاربهم، في نظرة موحدة للتاريخوية historicity (أو منظومة الحقب التاريخية في تاريخ العرب). وهم يمثلون اتجاها مناوئا للاستعمار بلغ أوجه خلال فترة ما بعد الاستعمار التي وضع أثناءها معظم هؤلاء الكتاب مؤلفاتهم، كما يمثِّلون منهجا للتحرّر الاجتماعي له غايات نهائية من بينها الانعتاق الجنسي والنوعي (الجندري). وتبقى المخاوف الحضارية بارزة في فكر جميع هؤلاء الكتاب، شأنهم شأن أقرانهم الذين تناولناهم في الفصل السابق.

تاريخ للجنس

لقد فتح طه حسين الباب لمناقشة الحياة الجنسية عند العرب القدماء، وفي غضون ذلك أنتج سلسلة كاملة من السجالات حول التراث والحضارة، وفوائد المعرفة، وأهمية القيمة الجمالية، وطبيعة القيمة الأخلاقية. كما وضع أيضا الخطوط العريضة لشبكة من المقارنات بين حاضر قمعي وماض منفتح. لكن، إذا كان افتتان طه حسين- ومن تلاه من كتَّاب- بأبي نواس والقلق منه قد أنتج خطابا متكاملا عن طبيعة المجتمع العربي في العصر العباسي الذي عاش فيه الأخير، فإن المؤلَّف الرائد لصلاح الدين المنجِّد **الحياة الجنسية عند العرب**، المنشور عام ١٩٥٨، سيمثل أول محاولة لإنجاز قراءة شاملة للشهوة الجنسية والممارسات الجنسية في المجتمع العربي منذ عصر الجاهلية وحتى الخلافة العباسية (بين القرنين السادس والثالث عشر الميلاديين).[(١)] حقَّق المنجِّد، ذو الأصول السورية، عددا كبيرا من المخطوطات

---

(١) صلاح الدين المنجِّد، **الحياة الجنسية عند العرب من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري** (١٩٥٨؛ بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٥).

القروسطية، وترأس، في خمسينيات القرن العشرين، معهد المخطوطات العربية التابع للجامعة العربية. وكان الهدف الرئيس للمعهد، الذي تأسس في عام ١٩٤٦ (وكان أحمد أمين أحد مؤسسيه)[٢] هو جمع المخطوطات العربية القروسطية، حيث يُذكر أن المعهد كان يمتلك ٢٤ ألف مخطوط منها. وانطلاقا من تلك المخطوطات، التي تجاهلها المستشرقون وأهملوها، فسوف يكتب المنجد عددا من المؤلفات التي تتناول جوانب معينة من الشهوة والجنس في حياة العرب القدماء، من بينها كتاب **الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس**، المنشور عام ١٩٤٦،[٣] وكتاب **بين الخلفاء والخلعاء**، المنشور عام ١٩٥٧،[٤] وكتاب **جمال المرأة عند العرب**، المنشور عام ١٩٥٧،[٥] وقد ألفها جميعا قبل كتاب **الحياة الجنسية عند العرب**. وكان المنجِّد، القومي العربي الليبرالي، حريصا، كما سنرى، على ضرورة تثوير جميع أوجه الحياة الاجتماعية في العالم العربي. وكانت كتبه الثلاثة أشبه بـ«تحضير» لكتابه الأخير. والواقع أن كتاباته كانت رائدة، ليس في السياق العربي فحسب، وإنما في السياق الغربي أيضا، حيث ظلت أمثال تلك المؤلفات التاريخية الجنسية الصريحة غير شائعة حتى سبعينيات القرن العشرين.

في عام ١٩٧٥ صدرت طبعة ثانية موسَّعة من **الحياة الجنسية عند العرب**، أضاف إليها المنجِّد عرضا للطبعة الأولى كَتبه الشاعر والناقد الأدبي السوري شفيق جبري ونُشر عام ١٩٥٩، واستخدمها المنجد كمقدمة للكتاب. وقد تجرأ جبري في هذا العرض بأن أورد «رأيا خاصا» مؤكدا: «إنني أعتقد أن أدباءنا في القديم إذا كثرت مؤلفاتهم الأدبية هذه الكثرة مما لا نكاد نجد له شبيها في العالم، فالسبب في وفرة إنتاجهم أو من أسباب هذه الوفرة نشاط غرائزهم، ولو كانوا يعانون ما نسميه كبت

(٢) أحمد أمين، حياتي، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠)، ٣٠٩.

(٣) صلاح الدين المنجِّد، **الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس** (١٩٤٦؛ بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩).

(٤) **بين الخلفاء والخلعاء في العصر العباسي** (١٩٥٧؛ بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤).

(٥) صلاح الدين المنجِّد، **جمال المرأة عند العرب** (١٩٥٧؛ إعادة طبع، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩).

الغريزة لعميت قلوبهم وصدئت خواطرهم ولما نعم ميراثنا الأدبي اليوم بما ينعم به من مؤلفات منقطعة النظير».[٦] وقد بدا أن المنجِّد نفسه يؤمن بذات الحجة التي تفسِّر الكبت الجنسي. ففي مقدمته للطبعة الأولى من الكتاب، لم يرجع أهمية نشر دراسة كتلك لأسباب تربوية فحسب، مع كونه يضعها في الحسبان، وإنما لأسباب تحرّرية أيضا، وتحديدا، التحرّر الجنسي. لقد أراد أن يكف الناس عن الحديث في الأمور الجنسية «همسا»، وألا يجري التعامل مع الدافع الجنسي بتلك «الالتواءات التي توصل إلى المرض»، بل دعا إلى التعامل مع الغريزة الجنسية «علميا» من أجل «مجابهة مشكلاتها» و«توجيهها وجهة صحيحة»، فالكتمان والمنع «لا يستطيعان أن يواجها الجنس، هذه القوة النابضة المتحركة في أعماقنا، فيؤدي ذلك إلى الكبت العنيف عند الشباب والفتيات، ويدفع الكبت إلى عقد نفسية كثيرة يصعب حلها والخلاص منها».[٧] الواقع، والغريب في آن، أن المنجِّد نظر إلى حالة الكبت القائمة باعتبارها وثيقة الصلة بماضي العرب:

> العجيب أن أجدادنا العرب لم يكونوا مثلنا، وكان موقفهم من الجنس موقفا كله حرية وانطلاق. فما كانوا يتحرجون من الحديث عن المرأة وعن الجنس، ومن التأليف فيهما. وأعتقد أن حريتهم الواسعة تلك، هي التي سببت التزمُّت الذي نجده اليوم.[٨]

ورغم أن المنجِّد لم يوضح الأساس الذي قامت عليه تلك العلاقة السببية، فقد كانت حجته، التي ربطت ما بين الماضي والحاضر بخط سببي مباشر، تتناقض مع فرضيته الأخرى الواردة في الكتاب نفسه. على سبيل المثال، فإن فرضيته الخاصة بالقطيعة بين الماضي والحاضر وضرورة إعادة الربط بينهما من خلال الحفريات التاريخية تجعل من ربطه بين كبت الحاضر وبين الماضي مسألة إشكالية. ويبدو جليا هنا أن للماضي بالنسبة للمنجِّد، كما رأينا مع طه حسين، دورا تربويا يجب أن يلعبه في الحاضر.

(٦) شفيق جبري، المقدمة، في المنجِّد، الحياة الجنسية عند العرب، ٧.

(٧) المصدر السابق، ٩- ١٠.

(٨) المصدر السابق، ١٠.

وفي هذا الصدد، تصدى المنجِّد لمسألتي الحَرَج والعار. فأعلن معارضته الصريحة للنظرة «المحافظة» لأولئك المتزمتين تجاه الجنس، مؤكدا أن الحديث الصريح عن الجنس والتناول العلني والسلس للموضوعات الجنسية لم يجتذب شخصيات بارزة في التاريخ الإسلامي فحسب، بل إن القرآن ذاته تناول الجنس بقدر كبير من الانفتاح. وهنا يحشد المنجِّد سلطة الدين والعلم لنصرة قضيته:

> لو كان التحدث فيه [الجنس] عيبا لما ذكره القرآن أبدا... فلا عيب إذن في التحدث عن الجنس كما نتحدث عن المطاعم والمشارب وأمور الحياة، ولا حرج في التأليف عن الجنس تواليف علمية توضح أموره وتبينها. لأنه آن لنا أن يكون للثقافة الجنسية محلها الخاص ضمن ثقافتنا العامة الشاملة، شريطة أن لا تهدف هذه التآليف إلى إثارة الغرائز في الشباب والفتيات، بل إلى تهذيبها وجعلها تنطلق بانتظام.[٩]

وعلاوة على ذلك، فبخلاف جبري الذي يؤكد بكل ثقة على فرادة «نشاط» الغرائز العربية، وبتناغم مع دعوة طه حسين للتروي في التعامل مع آراء المستشرقين ووضعها في سياقها، حذَّر المنجد من القول بفرادة الحضارة العربية، رافضا وصف العرب بأنهم متفردون في خاصية «الانطلاق وراء اللذات الجنسية»، وكانت حجته أن «تاريخ اليونان والرومان، وفرنسة وإنكلترة، يقدم لنا أمثلة كثيرة على الانطلاق نفسه، الأمر الذي يدل على أن الطبيعة البشرية - إلى حد كبير - واحدة، مهما اختلف الزمان والمكان».[١٠]

وفيما سرد المنجِّد التاريخ الجنسي للجاهلية والقرن الأول لظهور الإسلام دون كثير من النقد الأخلاقي أو إطلاق الأحكام، اللَّهم إلا في ملاحظة «الوحشية» والنشاط اللذين ميزا شهوات الرجال والنساء العرب على مدار هاتين الحقبتين (عازيا السبب في ذلك للأصول الصحراوية، حيث «كانت الصحراء الواسعة الممتدة أحسن بيئة لإثارة الغرائز في نفوس العرب»)،[١١] نجده ينتقل فجأة إلى نبرة أخلاقية في خلاصة القسم المخصص للعصر الأموي، حيث يقول في معرض المقابلة بينه وبين العصر الذي تلاه إن:

---

(٩) المصدر السابق، ١١.
(١٠) المصدر السابق، ١٢.
(١١) المصدر السابق، ١٥.

هذه أمثلة عن ميل الخلفاء الأمويين إلى النساء، على أنهم جميعا لم يتمتعوا إلا بما ملكت أيمانهم، ولم يغالوا في اقتناص اللذّات، ولم يظهر منهم ما ظهر من خلفاء العباسيين من التبذّل والفحش والعهر، ولم يذكر عنهم ما ذُكر عن أولئك [العباسيين] من شذوذ جنسي وأمور حقيرة... إن ما كان لديهم من حب اللذة الجنسية قطرة صار عند الخلفاء العباسيين، فيما بعد، بحرا خضمًّا.(١٢)

لم يظهر ذلك التوجس الخفي نسبيا تجاه «الشذوذ الجنسي» وما صاحبه من «أمور حقيرة» بوضوح في أعمال المنجِّد المبكرة. ففي كتابه المنشور عام ١٩٤٦ عن الظرفاء والشحاذين في بغداد وباريس،(١٣) كان سرده للملذات الجنسية وأسلوب الحياة لدى العباسيين في القرن العاشر يتسم بقدر من المرح، بل ويقف على حافة الاحتفاء (كما في وصفه لباريس القرن الثامن عشر التي يعقد مقارنة بينها وبين بغداد القرن العاشر على مختلف الأصعدة، في خطوة أخرى تقدم التاريخ الأوروبي الحديث باعتباره وريثا للتاريخ العربي في العصور الوسطى). وقد كتب مقدمة كتابه الناقد الأدبي أحمد حسن الزيات، الذي التقيناه في الفصل الأول، وهو صاحب الرأي القائل بأن غزليات أبي نواس في الغلمان هي «جناية على الأدب ووصمة في تاريخ شعر العرب».(١٤) ولاحظ الزيات تفرد كتاب المنجِّد، الذي غاص في التاريخ والأدب العربي-الإسلامي، فيما أهملت ذلك كتابات «أدبائنا ومؤلفينا» الذين شغلوا أنفسهم بالكتابة عن الغرب(١٥) حيث كان تركيز الزيات منصبا على مسألة الحضارة:

في مرجوّنا أن يتابع الكاتب الصديق سيره المتئد في هذا الروض العبقري الأفيح، فيقتطف منه، الفَيْنة بعد الفَيْنة، أزهار الجمال والفن والأدب، تبصرةً وذكرى لشبابنا الذين أوشكوا - على ما يظهر - أن ينسوا أن لهم قديما كان جديدَ الناس، وحضارة كانت منارَ الشعوب [الأخرى]، وطابعًا لا يزال أثره واضحا فيما ورثه الغرب من علم وفن وأدب ومدنية.(١٦)

---

(١٢) المصدر السابق، ٧٥.

(١٣) المنجِّد، الظرفاء والشحاذون.

(١٤) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا (١٩٢٣؛ بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٨)، ٣١٠.

(١٥) المنجِّد، الظرفاء والشحاذون، ٦.

(١٦) المصدر السابق، ٧.

بل بدا أن المنجِّد نفسه كان يلتذّ بوصف أوجه الحياة في العصر العباسي، أو تلك الفترة التي يسميها بحقبة الترف، الممتدة بين عامي ١٥٨ هجرية (٧٧٤ ميلادية) وحتى القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي)، عندما «زهت بغداد... بالنعيم، وكانت مركز الذوق الرفيع، والفكر الرشيق، واللهو الحلو، والغنى الواسع، والحب الناعم، والظُرف الجميل».(١٧) كما لم يبرز لديه ذلك الحس الأخلاقي عندما تطرّق إلى ما سيدعوه لاحقا بـ«شذوذ جنسي وأمور حقيرة».

> ولا بد من التنويه بأن هوى الظرّاف كان مقسما بين الغلمان والقيان. فطائفة أغرتهم لطافة الغلمان فأحبوهم، كعبد الله بن العباس الشاعر. وكالمعتز والمعتمد. وكالحسين بن الضحاك وأبي نواس. وطائفة أخرى آثروا القيان على الغلمان «لتكامل ملاحتهن، وعجيب شكلهن...» وخلاصة القول أن الظراف حفلوا بالحب احتفالا عظيما، وكان مذهب المتظرفات فيه يتلخص في كلمة قالتها إحداهن: «لا مشورة في الحب!» رغم انتشار السحاق عند بعضهن، واشتهار أمره. فلقد أحببن الرجال. وأحب بعضهن بعضا. وكانت بَذْلُ تقول: ألا لا أرى شيئا ألذ من السحق».(١٨)

ورغم أن الكثير من الظرفاء كانت لديهم أفكار غير جنسية عن الحب، فإن طائفة منهم:

> استهوتهم اللذة الجنسية. فأصبح الحب عندهم حبا شهوانيا Amour Sensuel، وتهافتوا على هذه اللذة تهافتا عجيبا. ففريق أطلق لجسده العنان في التلذذ. فهو لا يبالي ألذّ من خلف أم لذّ من قدام. سواء أكان متعة لغيره، أو تمتع بغيره، ما دام جسده يلتذ وما دامت حواسه تنعم...وفي هذا ما يذكرنا بالكاتب الفرنسي (أندره جيد André Gide).(١٩)

لاحقا، في عام ١٩٥٧، أي قبل عام من نشر الحياة الجنسية عند العرب،

---

(١٧) المصدر السابق، ١٣.

(١٨) المصدر السابق، ٤٥-٤٦.

(١٩) المصدر السابق، ٤٧. وفي هذا الصدد، تجدر ملاحظة أن أندريه جيد وطه حسين كانا صديقين حميمين، وأن جيد قدم طه حسين للقرّاء الفرنسيين. انظر مقدمته لكتاب الأيام:
Taha Husayn, *Le livre des jours* (Paris: Gallimard, 1974).

بدا المنجِّد غير عابئ، لا يزال، بـ«الأمور الحقيرة»، وإن رغب بالتطرق إلى «الشذوذ الجنسي».(٢٠)

لقد تعمق المنجِّد في تاريخ الشهوات الجنسية للنساء العربيات. وتحدث عن تعبير النساء الصريح عن احتياجاتهن ومتطلباتهن للجماع في الجاهلية.(٢١) كما تطرق إلى مسألة لعق البظر وكيف كانت الأمهات، في الجاهلية، يجعلن أطفالهن يلعقون بظورهن طلبا للمتعة. «لذلك نجد من كان يُعيَّر بمص البظر، فقيل يا ماصَّ بظر أمه. وصار ذلك فيما بعد ذما وشتما».(٢٢) ويبدا المنجِّد فخورا بكون النساء المسلمات في العصور الإسلامية المبكرة قد صرحن عن حاجاتهن الجنسية، مستشهدا بقصيدة لامرأة سافر زوجها سفرا بعيدا، فعبرت عن اشتياقها للجماع.(٢٣) وأوضح المنجِّد أنه في تلك الفترة «نظرت المرأة إلى نفسها أنها وسيلة إلى اللهو واللذة والمتعة»،وكانت عائشة [زوجة النبي] تقول: إن «النساء لُعَب الرجال، فليزيّن الرجل لعبته ما استطاع، فإن ذلك أدعى لشهوته وأملأ لعينه».(٢٤) وقيل إن النساء في المدينة في صدر الإسلام كُن أيضا يفصحن عن رغبتهن في «المطاولة في الجماع، وازدرائهن مَن لا يوافق لذّتهن، وعدم معاودتهن إيّاه، ولو أعطاهن الدنيا».(٢٥) كما

(٢٠) كان أول كتاب يضعه المنجد عن الحياة الجنسية عند العرب في العصر العباسي، وهو منشور عام ١٩٤٤، عبارة عن سرد خيالي لا ٍقائم على مصادر عباسية. ووردت فيه حكايات الخلفاء وعشيقاتهم من الجواري والقيان. وقد حرص على التأكيد في مقدمة كتابه على أن تلك الصفحات «ما كتبتها إلا للهو، وما قصدت منها غير اللذة. وهذا هو الأدب». انظر صلاح الدين المنجِّد، في قصور الخلفاء (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٤)، ٧. وبعد عام، نشر كتابا اسمه نساء عاشقات (دمشق: منشورات أصدقاء الكتاب، ١٩٤٥)، يحكي قصصا عن نساء غربيات صوَّرهن الأدب الفرنسي، معتمدا على أعمال فلوبير، وستاندال، وروسو، ومدام دى لافاييت، مؤلفة كتاب أميرة كليف *La Princess de Cléves*. وكان هدف الكتاب هو تشجيع «عودة شبابنا ومثقفينا إلى روائع الأدب الغربي، ونقلها إلى العربية، فهذا أحوج ما نحتاج إليه في نهضتنا الأدبية الوليدة»، ٨.

(٢١) المنجِّد، الحياة الجنسية، ١٨ - ١٩.

(٢٢) المصدر السابق، ٢٣.

(٢٣) المصدر السابق، ٥١.

(٢٤) المصدر السابق، ٥٢.

(٢٥) المصدر السابق، ٥٩.

أورد قصة الجارية دُقاق، إحدى الجواري الشهيرات في العصر العباسي، ونظريتها أن «المرأة تحتاج إلى الجماع أكثر من الرجل» حتى أنها «نقشت على مروحتها عبارة بهذا المعنى».[٢٦]

خلال مناقشته للغلمان في حياة الخلفاء العباسيين في كتابه **بين الخلفاء والخلعاء في العصر العباسي**،[٢٧] روى المنجِّد بنوع من التعاطف قصص حب بين الخلفاء والغلمان. مع ذلك فقد حاول، في ختام مناقشته، أن يقدم تفسيرا اجتماعيا وحضارويا لتلك الظاهرة: «ما ندري سبب هذا التحوّل عن النساء إلى الولدان. ولعل هذا الشذوذ الجنسي آت عن كثرة النساء في القصور، فملَّهن الخلفاء ومالوا إلى الولدان. أو كان ذلك بتأثير الفرس، وكانوا مولعين بذلك».[٢٨]

وفقا للمنجد، الذي ردد ما قاله طه حسين (دون إشارة إليه)، كانت عوامل ثلاثة تقف وراء «الترف» الذي وسم الحياة الجنسية تحت حكم العباسيين:

> الأول: الاستعداد الغريزي في نفوس العرب وميلهم إلى اللذة الجنسية أنّى كانت. والثاني: تأثير الفرس المستعربين وقد كانوا قبل الإسلام إباحيين يقطفون اللذات أنّى وجدوها، ينكحون أمهاتهم وبناتهم... أما العامل الثالث فكان الحضارة التي نعمت بها بغداد، فكان من نتائجها الترف الواسع، والغنى العريض، والحرية المطلقة، والتبذُّل الواسع، وضعف أثر الدين في الطبقات الأرستوقراطية والأدبية. ولقد كان هناك مصدران مهمان للذائذ الجنسية في ذلك العصر هما القيان والغلمان.[٢٩]

كانت القيان والجواري يتمتعن بمعرفة واسعة في مختلف شئون الجنس، حيث كن يأتين «من كل جانب من الأرض... من الهند والسند، والروم، وأقصى إفريقية». وكان لهن أكبر الأثر في اتساع سُبل المتعة الجنسية التي كانت مجهولة في بغداد، وتسببن بزيادة هائلة في عدد الأوضاع الجنسية التي كانت محدودة قبلهن.[٣٠] كذلك كانت القيان مجدِّدات، فقيل إن إحداهن «عملت قفلا وأعطته لصاحبها ليضعه على

---

(٢٦) المصدر السابق، ٨١.

(٢٧) المنجِّد، بين الخلفاء والخلعاء، ٤٨- ٥٢.

(٢٨) المصدر السابق، ٥٢.

(٢٩) المنجِّد، الحياة الجنسية، ٧٧- ٧٨.

(٣٠) المصدر السابق، ٧٨- ٧٩.

ذكره فلا يقرب إحدى النساء».(٣١) وقد قارن المنجِّد بين ذلك وبين حزام العفة الذي كان الأوروبيون يفرضونه على نسائهم قبل ارتحالهم في حملاتهم الصليبية على الشرق، ثم يروي بحس فكاهي قصة «طبيب ألماني اسمه Weinhold من مدينة Halle» اخترع في أوائل القرن التاسع عشر حزام عفة للرجال: «وهكذا نجد جواري بغداد يخترعن، في سبيل اللذة الجنسية، ما عرفه الغرب بعدهن بقرون طويلة».(٣٢) كذلك ينسب للجواري والقيان تطوير ما يزيد على ستين وضعا جنسيا مختلفا. وقد كان فخورا أيما فخر بهذا الإنجاز حتى أنه أصرّ على مقارنة حضارية أخرى: «وهذا رقم لم يبلغ عند الأمم الأخرى. ففي عصر النهضة لم يكن يُعرف في إيطالية إلا ستة عشر وضعا لأوضاع الحب الجنسي، صوَّرها جول [جوليو] رومانو، تلميذ ميكيل آنج [مايكل أنجلو]، فنقشها مارك أنطونيو ريموندي».(٣٣)

أما بالنسبة للغلمان، فقد طرح المنجِّد تفسيرا لشعبيتهم سوف يتبناه كتاب آخرون من بعده بوصفه حقيقة واقعة: «لعل كثرة الجواري هي التي سببت ميل الرجال عنهن، ورغبتهم في الغلمان».(٣٤) وبينما رأى طه حسين أن تأثير الفرس كان كبيرا في تطور شعر الغزل العربي في الغلمان، نَسَب المنجِّد إليهم تحديدا نقل الحب الشهواني للغلمان إلى العرب. وهو في هذا يتبع خطى المستشرقين ومن اتبع خطاهم من دارسي العصر العباسي من العرب. فعلى سبيل المثال، زعم آدم ميتز أن «التولُّه الحقيقي بالغلمان، على طريقة المسلمين، وَفَدَ من خُراسان [في فارس] مع الجيش العباسي. وحتى في القرن الثالث [الميلادي] كانت أفغانستان معروفة بذلك الأمر».(٣٥)

---

(٣١) المصدر السابق، ٨٤.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) المصدر السابق، ٧٩.

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) آدم ميتز، نهضة الإسلام. وقد ترجم الكتاب للعربية بعنوان الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).
Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, translated from the German by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth (Panta: Jubilee Printing and Publishing House, 1937), 358

واستشهد ميتز بالجاحظ، المتوفى عام ٨٦٨ ميلادية، في مزاعمه بشأن خراسان، وبالثعالبي بشأن أفغانستان.(٣٦)

بدأت ملاحظة طه حسين القائلة بأن الغضب الشعوبي كان الدافع المحرك وراء المجون الذي تميز به العصر العباسي تأخذ منحىً قوميا قويا. إذ أكد المنجِّد أنه «لا شك أن للفرس المستعربين أثرا كبيرا في انتشار اللواط وحب الغلمان. فأشهر اللواطيين في العصر العباسي كانوا من أصل فارسي، وخاصة الشعراء والعلماء منهم».(٣٧) هذه الإزاحة الحضارية تمت في ذروة القومية العربية الناصرية. فقبلها بعامين فقط، في ١٩٥٥، شكلت القوى الاستعمارية حلف بغداد المناوئ للاتحاد السوفييتي، والذي ضمّ فيمن ضمّ إيران الشاه. كان القوميون العرب يظنون، وكانوا مصيبين في ظنهم، أن إصرار القوى الإمبريالية على أن السوفييت هم العدو الرئيس، إنما يحول الانتباه عن إسرائيل، العدو الحقيقي للدول العربية في ذلك الوقت. وقد قامت إسرائيل، مع بريطانيا وفرنسا، بغزو مصر عام ١٩٥٦ عقب تأميم عبد الناصر لشركة قناة السويس. وبعد تحالف الشاه مع إسرائيل ضد القومية العربية لم يعد هو، ولا بلاده، محبوبَيْن لدى القوميين العرب. والأرجح أن المنجِّد قد تنبه إلى أن القوى الاستعمارية تستخدم إيران (والأنظمة الملكية العربية) بغية إضعاف الناصرية.

كذلك سوف يقدم المنجِّد نوعا من التفسير للأصول المرضية للسحاق: «النساء أنفسهن [في العصر العباسي] عمدن أيضا إلى الشذوذ الجنسي في اقتناص اللذة».(٣٨)

---

(٣٦) المرجع الوحيد الذي نمتلكه عن زعم الجاحظ بشأن خراسان نجده في ديوان أبي نواس، تحقيق جريجور شويلر Gregor Schoeler (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٣)، الجزء الرابع، ١٨٥، وهو ترجمة لكتاب *Der Diwan Des Abu Nuwas* (الجزء الرابع). وقد حقق الأجزاء الثلاثة الأولى إيوالد فاجنر Wagner Ewald فيما حقق جريجور شويلر الجزء الرابع (Wiesbaden: F. Steiner, ١٩٥٨–)، ويسجل ديوان أبي نواس الجزء الأكبر من التحقيق الذي قام به حمزة الإصبهاني في العصر العباسي، وفيه يقتطف الإصبهاني المجتزأ الذي فُقد فيما بعد من كتاب الجاحظ في المعلمين. مع ذلك فقد ظلت مقتطفات أخرى في المعلمين موجودة. انظر عبد السلام محمد هارون في تحقيقه لكتاب رسائل الجاحظ (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، الجزء الثاني، القسم الثالث، ٢٧– ٥١. وأحب هنا أن أشكر إفيريت راوسون Everett Rowson على إفادتي بمعرفته حول النصوص الموجودة والمفقودة للجاحظ.

(٣٧) المنجِّد، الحياة الجنسية، ٨٥.

(٣٨) المصدر السابق، ٨٩.

ويجدر أن أشير هنا إلى أن الكلمة العربية «سحاق» ليست مشتقة من الجذر «سَحَقَ»، كما هو شائع، وإنما هي كلمة ظهرت بعد العصر الكلاسيكي، وأصلها أجنبي على الأرجح. إذ يحدِّثنا عنها الأزهري ابن القرن العاشر وابن منظور ابن القرن الثالث عشر في قاموسيهما دون التمعن في أصلها.(٣٩) والكلمة، على الأرجح، مشتقة من كلمة «سفقس» sapphikos الإغريقية، ومثل الكثير من الكلمات الأخرى لا بد وأنها دخلت اللغة مع كلمات إغريقية أخرى في القرن التاسع أو العاشر إبان ذروة عصر الترجمة أو حتى قبل ذلك.(*) ويشرح المنجِّد أن «منهنَّ من مالت إليه [السحاق] لحاجة فيزيولوجية: ذكروا أن المرأة إذا كان حلقوم رحمها طويلا مالت إلى الجماع، وإذا كان قصيرا كرهت النكاح ومالت إلى السحاق، وذكر الكِندي أن السحاق شهوة طبيعية تكون بين الشفريْن. ومنهنَّ من مالت إليه لأسباب أخرى: فالأبكار كُنَّ يخفْنَ الافتضاض، والثيِّبات كن يَخَفْنَ الَحَبل».(٤٠) واللافت أن تفسير المنجِّد للواط كان ثقافيا بينما كان تفسيره للسحاق فيزيولوجيا وطبيعيا. كذلك تطرق إلى الاستمناء والبهيمية باعتبارهما من الممارسات التي عُرفت في العصر العباسي، لكنه لم يقدم تفسيرات محددة، كما فعل من قبل مع الممارسات الأخرى، لـ«أصولها».

ورغم أن المنجِّد كان دائم الإشارة إلى الإفراط الجنسي لدى الخلفاء العباسيين، بما في ذلك ولعهم بالغلمان، فقد احتفظ بالحكم القاسي ليخص به أبا نواس، الذي كان، وفقا للمنجد، معروفا باستمتاعه بالنساء والغلمان، وأيضا باقتناص اللذة «من خلف ومن قدام». هذا الإفراط يدل على «شخصية أبي نواس الشاذة المريضة التي تجد اللذة كلها في الخمر وفي الجسم».(٤١) وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن

(٣٩) انظر محمد ابن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد الكريم الغرباوي ومحمد علي النجار (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤)، الجزء الرابع، ٢٣؛ ومحمد بن مُكرَّم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠)، الجزء العاشر، ١٥٣. يؤكد الأزهري وابن منظور على أن الكلمة ذات اشتقاق «مولَّد»، بما يعني أنها كلمة أعجمية.

(*) بمعنى أن الجذر المشتق من «سفقس» هو «سفق»، وتحول إلى «سحق». (إضافة الكاتب إلى الترجمة العربية).

(٤٠) المنجِّد، الحياة الجنسية، ٩٠.

(٤١) المصدر السابق، ١٠٨.

المنجِّد رغم ذكره لممارسة اللواط والسحاق في أيام النبي وكذا في العصر الأموي، إلا أنه لم يصنِّفهما كأوجه من «الشذوذ الجنسي» إلا في سياق مناقشته للعصر العباسي.[٤٢] وبذلك، عَصَم الحضارة الإسلامية من «شذوذات» العصر العباسي الوافدة من الفرس.

ورغم أن المنجِّد بدا ناقما في أغلب الأحيان على الخلفاء العباسيين الذين حكموا أثناء ذلك «الانحطاط الخلقي»، وعلى «الاستهتار بالدين» الذي أدى إلى «الحياة القذرة التي تجاوزت المعقول»،[٤٣] فقد كان مبلغ ألمه هو ما جلبه ذلك من آثار وخيمة على الحضارة العربية في العصر الحديث: «لقد كان العصر العباسي مجنونا بالجنس. ومن المؤسف أن العصور التالية تابعته في هذا الجنون، فكان ذلك من أسباب الانحدار والتخلف اللذين وصل إليهما العرب والمسلمون».[٤٤] مع ذلك، فهذا الحكم الأخلاقي يتناقض بشدة مع الغرض التربوي الأساس للكتاب، الذي بدأ بالإشادة بانفتاح الماضي مقابل كبت الحاضر. كما أنه، بدون شك، يتناقض مع كتب المنجِّد السابقة، الأكثر تلطفا، بشأن مقاييس جمال النساء في التاريخ العربي، حيث ذكر بنوع من التأكيد كيف أنه «تحت تأثير حب الغلمان خضع جمال المرأة لتبديل يناسب جمال الغلمان».[٤٥] والأهم من ذلك أن ثمة أُحجية نظرية هنا، فإذا كانت نظرية المنجِّد السابقة تقول بالعلاقة الطردية بين ثراء الحضارات وما تنعم به

---

(٤٢) انظر على سبيل المثال مناقشته للسحاق واللواط في صدر الإسلام، حيث لم يستخدم مصطلح «الشذوذ الجنسي»؛ المصدر السابق، ٢٠، ٢١، ٥٨، ٦٠.

(٤٣) المصدر السابق، ١٢٨.

(٤٤) المصدر السابق، ١٢٩.

(٤٥) المنجِّد، جمال المرأة، ٦٢. وعن «المرأة الغلامية» انظر المقالة المثيرة للاهتمام التي كتبها حبيب الزيات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، المشرق، مارس (آذار) - أبريل (نيسان) ١٩٥٦، ١٥٣- ١٩٢. ففي تعليق تحقيقي نادر، يلاحظ الزيات، الباحث العربي المستشرق، أن تلك النساء اللاتي تبنّين مظاهر وسلوكيات غلامية كي يُعجبن عشاق الغلمان كن يصلن لدرجة التسمي بأسماء ذكور. «ولكن بقي هنالك فارق واحد بين الجنسين وهو ما نمَّ على البانوقة بنت المهدي من نهود ثدييها ورفعهما للقباء فهل خطر قط لإحدى الشاطرات الفاتنات أن تكون جذّاء لا ثدي لها كما خطر لبعض الغلاميات الأمريكيات اليوم؟» ١٧٢. والجدير بالملاحظة أن هذه المقالة نُشرت بعد موت المؤلف، حيث وجدت بين أوراق الزيات بعد وفاته.

من ترف وبين استرخاء أخلاقها الجنسية، فهذا يعني بالمقابل أن الهمجية والفقر قد يقويان تلك الأخلاق. مع ذلك، لا يتضح لنا كيف يكون هذا الانحطاط سمة مميزة لكل من المجتمع العباسي (حضارة راقية) والمجتمع العربي المعاصر الذي يعاني من الـ«تخلف». من أين يأتي هذا التناقض إذن؟ من أين يأتي التغير والتذبذب في آراء المنجِّد؟ وما الذي حوّل هواجس المنجِّد تجاه الحالة المعاصرة للحضارة العربية إلى إدانة للحضارة العربية الكلاسيكية التي تغنًّى طويلا بأمجادها؟

يبدو أن المنجِّد كان محتارا بشأن الحياة الجنسية عند العرب القدماء، وتتضح حيرته تلك في جمال المرأة، إذ تتبدّل أحكامه من النقيض إلى النقيض على مدار الكتاب. ففي مناقشته لقصص الجنس «الشعبية» الواردة في **الحكايات العجيبة وألف ليلة وليلة**، يؤكد لقرائه أن «جميع تلك التجارب الجنسية... هي تجارب طبيعية واقعية. ليست من نسج الخيال والوهم. إنها كانت تقع قبل ألف سنة، وقد تقع اليوم في عصرنا، لأنها صادرة عن الطبيعة البشرية، رغم ما قد نجد في بعضها من شذوذ أحيانا».[٤٦] ورغم إقراره بأن السحاق واللواط كانا موجودَيْن قبل العصر العباسي بزمن طويل، بدا أنّ وجه اعتراضه على العصر العباسي يكمن في الترويج لتلك الممارسات على نطاق واسع، عبر جلب العبيد من الغلمان والقيان وتفشي الحديث الصريح عن تلك الممارسات عبر أشعار الغزل في تلك الفترة. وهكذا، يبدو أن اعتراضه لم يكن على الممارسات ذاتها بقدر ما كان على الموقع الذي اتخذته في الحيز العام. وهو ما يتناقض بشدة مع إدانته للكبت الحديث واحتفائه بانفتاح القدماء. لقد كان واضحا أن المنجِّد يوافق على انفتاح النساء والرجال القدماء عندما يتعلق الأمر بالإفصاح عن شهواتهم تجاه الجنس الآخر، بينما كان يرفضه عند الإفصاح عن الشهوات تجاه نفس الجنس.

ويبدو أن المنجِّد كان لديه التزام أرسطيّ بالاعتدال. وما كان يرفضه هو الإفراط، سواء كان إفراطا في الانفتاح كما وجده عند العباسيين أو إفراطا في الكبت كما وجده عند عرب العصر الحديث. فرغم انبهاره الأولي بانفتاح العباسيين، كما يظهر في كتبه

(٤٦) المنجِّد، الحياة الجنسية، ١٣٨.

المبكرة، عندما ألَّف الحياة الجنسية عند العرب، فقد كان بحاجة إلى وضع تقويم تربوي لتلك الفترة، والدور الذي يجب أن تلعبه في الحاضر، وهو دور يجب، في رأيه، أن يكون أخلاقيا.

وهكذا، فإن ما بدأ مع جرجي زيدان وطه حسين من بعده، تطور عند المنجِّد إلى ما سوف يسميه رايموند ويليامز «بنية الشعور» التي تفترض أن الإفراط والشذوذ هما السبب في أفول الحضارة العربية الكلاسيكية الذي بدأ منذ اعتلاء العباسيين سدة الحكم واستمر حتى يومنا هذا. وهو ما جعل العرب «ضعفاء» وأدى إلى خضوعهم للقوى الأجنبية واستمرار «انحطاطهم». ولا يختلف ذلك عن إدراك ويليامز لأساطير القومية الإنجليزية، وبالتحديد، حيث «يُنظر إلى الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي على أنه ضرب من السقوط، وعلى أنه السبب الحقيقي وأصل ما أصاب مجتمعنا من معاناة وفوضى... [هذه الأسطورة] هي المصدر الرئيس لبنية الشعور التي شرعنا بفحصها: النظرة الاسترجاعية الدائمة إلى أصل مجتمعنا على أنه (عضوي) أو (طبيعي)».[47] بالنسبة لوليامز، فإن بُنى الشعور هي:

> عناصر عاطفية من الوعي والعلاقات: ليس الشعور في مقابل الفكر، وإنما الفكر كما يُشعَر به والشعور كما يُفكَّر فيه: وعي عملي حاضروي باستمرارية حية ومتشابكة. بعد ذلك نعرِّف تلك العناصر كـ«بنية»: كمجموعة، ذات علاقات داخلية محددة، متشابكة ومتوترة في آن. مع ذلك فنحن نعرِّف أيضا تجربة اجتماعية ما زالت جارية، وغالبا لم تُدرك بعد على أنها اجتماعية وإنما يُنظر إليها كتجربة خاصة، ذاتية، بل وانعزالية، لكنها عند التحليل (ونادرا من دونه) تظهر بسمات ناشئة ومتصلة وسائدة، بل وبتراتبيتها الخاصة. وغالبا ما يتضح ذلك أكثر في مرحلة لاحقة، عندما تكتسب (كما يحدث غالبا) صفة رسمية، وتصنيفا، وفي كثير من الأحيان تتجسد في سُنن وأشكال. عندها تختلف القضية؛ فتكون-عادة- بنية شعورية جديدة قد بدأت بالتشكل فعلا، في الحاضر الاجتماعي الحق.[48]

---

(٤٧) رايموند ويليامز، الريف والمدينة:

Raymond Williams, *The Country and the City* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 96.

(٤٨) رايموند ويليامز، الماركسية والأدب:

Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 132.

وسنلاحظ على مدار ما تبقّى من هذا الكتاب كيف ستؤثر بنية الشعور تلك في المقاربات «العلمانية» و«الإسلاموية» لقضية الحضارة والثقافة العربية (أو «الإسلامية» في حالة الإسلاميين). حيث لن تعود القضية هي ما إذا كان ثمة انحراف ما عن النموذج الأصلي - سواء كان مجتمع الجاهلية، أو مجتمع صدر الإسلام، أو المجتمع العثماني فيما بعد، إلخ - قد وقع فأوصلنا إلى الحاضر المنحط، بل ستصبح قضيتنا هي تحديد النقطة التي وقع فيها ذلك الانحراف، فأدى إلى «الانحطاط» المعاصر.

القومية ونقاء الحضارة

لقد سلّط المنجِّد الضوء على فصل من فصول التاريخ العربي كان قابعا في الظلام، ليضعه في مقارنة مع غربٍ قامعٍ جنسيا طالما أدان باحثوه الحضارة العربية. وأراد المنجِّد أيضا لتلك الحضارة العربية الماضية المزدهرة والمنفتحة أن تُتَّخذ نموذجا يُحاكى بغية تخليص الحاضر مما يعانيه من كبت. وعلى النقيض منه، سوف يسعى عدد من المؤرخين الأدبيين الذين تشبثوا بنسخة شديدة المحافظة من القومية العربية إلى وصم كل ما اعتبروه غير لائق في الحضارة العربية بأنه أجنبي مستورد، والتأكيد على نقاء كل ما وجدوه نبيلا. كانت تلك، في واقع الأمر، ردة فعل على المساعي الاستشراقية التي تنكر على «الحضارة العربية» أي إسهام عالمي. إن قدرة القومية العربية على محاكمة شخصيات تاريخية بأثَر رجعّي، والحكم عليها بأنها «عربية» أو «أجنبية»، توازيها قدرة أخرى تصنيفية تنفي شهوات وممارسات معينة من «التقاليد» وتدرج أخرى بداخلها بطريقة تعسفية. وشأنهم شأن القوميين في كل مكان، ما كان القوميون العرب ليتحرجوا عن أي قراءة مغلوطة للأدلة التاريخية طالما أنها توصلهم إلى إنتاج حضارة عربية قديمة ذات خصائص قومية حداثية.

كان اللبناني عبد اللطيف شرارة، القومي العربي المتحمس، منشغلا بتتبع أصول أفكار الحب في الحضارة العربية وصولا إلى العصور السابقة على الإسلام، بهدف تحديد أي أجزاء من الحضارة التالية على ظهور الإسلام كانت عربية «أصيلة»

وأيها كانت نتاج التأثيرات الأجنبية على الإمبراطورية الإسلامية. كان شرارة، مثل أحمد أمين وطه حسين والنويهي والمنجِّد، مشغولا هو الآخر بأوضاع النساء في الحضارة العربية؛ وافترض أن النساء كن يتمتعن بقدر أكبر من المساواة مع الرجال في الجاهلية الأولى (الممتدة لثلاثة آلاف عام سابقة على القرن الخامس الميلادي) مقارنة بالجاهلية الثانية السابقة على ظهور الإسلام (في القرن السادس الميلادي).[٤٩] وقد نبش في هذا التاريخ المبكر، مستشهدا بأمثلة من قبيل وجود ملكات عربيات في سبأ وتدمر، وواصل البحث في انحدار أوضاع النساء في الجاهلية الثانية وما تلاها.[٥٠] وبينما وقع الانحدار الأول الذي لاحظه شرارة في زمن ما بين الجاهلية الأولى والثانية، وهو ما يستحيل تفسيره نظرا لمعرفتنا التاريخية المحدودة بتلك الفترة،[٥١] فقد كانت مسئولية الانحدار الثاني، الذي وقع أثناء الجاهلية الثانية، تقع على عاتق النساء اللاتي تولين السلطة. كان رأي شرارة أن النساء الحاكمات المتنفذات كن غاية في الاستبداد والطغيان، وأن حُكم المرأة اتسم «بالعنف والصرامة» وذلك «لقربها من الحياة، وشدة التصاقها بأحزانها وآلامها، ولكثرة ما تكابد منها في نفسها يوم لا تجد الحب، ويوم تتزوج، ويوم لا تتزوج، ويوم تحمل، ويوم لا تحمل... فإذا تحكمت في المجتمع، أو في الأسرة، أو في الدولة عنّفت أغلب الأحيان على الخاضعين لها وأوردتهم موارد العذاب... هذه العوامل كلها مجتمعة خلقت في عرب الجاهلية رويدا رويدا، ودون أن يعوا ضربا من (الشعور بالمقت) للنساء، تمثل حالة نفسية غامضة، جد غامضة، من التمرد على سلطة المرأة - وكانت سلطة خفية - في حياتهم، ثم راحت تتضح شيئا فشيئا مع الزمن».[٥٢] أما بالنسبة لتوقيت انحدار مكانة النساء في التاريخ العربي، فقد اعترف شرارة بصعوبة تحديده على وجه الدقة، ولكنه افترض أن ذلك لا بد

(٤٩) للاطلاع على المزيد من آراء شرارة حول الجاهلية الأولى والثانية، انظر كتابه، الجانب الثقافي من القومية العربية (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١). وعن آرائه حول المساواة بين النساء والرجال في العصر الجاهلي، انظر كتابه فلسفة الحب عند العرب (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ٣٩.

(٥٠) شرارة، فلسفة الحب، ٣٩- ٦٦.

(٥١) المصدر السابق، ٤٠.

(٥٢) المصدر السابق، ٥٥.

أنه قد بدأ أثناء حكم زنوبيا، ملكة تدمر.(٥٣) كانت النقطة الرئيسة لدى شرارة - دون جدال - هي أن مكانة النساء كانت قد انحدرت إلى الدرك الأدنى قبل ظهور الإسلام على الساحة، وأن الإسلام أوقف ذلك الانحدار عن طريق تحريم العديد من الممارسات المعادية للنساء التي كانت قد أُبيحت في الجاهلية الثانية، بما فيها وأد البنات عند ولادتهن.(٥٤) والواقع أنه رغم ما أقره الإسلام من «قوامة» ومسئولية للرجال على النساء والأطفال، فإنهما «لم يُفقدا المرأة العربية شخصيتها، بل زاداها قوة ومَضاء من الناحية المعنوية الصرفة، فقد أبقى الإسلام للمرأة حق تقرير مصيرها بنفسها، وترك لها مالها تتصرف به كيف شاءت ولم يجعل لزوجها أدنى سلطان عليه...».(٥٥) وسوف يكون لدى شرارة ما يضيفه فيما بعد بخصوص ما أصاب النساء العربيات تحت الحكم العباسي.

يقتفي كتاب شرارة، **فلسفة الحب عند العرب**،(٥٦) أثر الاختلافات في الأفكار حول الحب من الحضارة العربية المبكرة قبل الإسلامية وحتى القرن الثاني بعد الإسلام. حيث دَرَس «الحب العذري» العربي وشكك فيما ذهب إليه البعض عن علاقته بفكرة أفلاطون عن الحب كما عرضها في كتابي **المأدبة** ***Symposium*** **والجمهورية** ***Republic***: «فالحب الأفلاطوني تجريد فلسفي محض، بينما الهوى العذري حادث اجتماعي تاريخي، عاناه أفراد من عشاق العرب، ولم يعانه غيرهم من أبناء الأمم الأخرى... [وكان] تعبيرا عن حضارة، في طور من أطوارها. الأول فكرة. والثاني حياة، وشتان ما بين الفكرة والحياة».(٥٧) وعلى خلاف طه حسين وزكي مبارك والمنجِّد، كان شرارة القومي ملتزما بخصوصية عربية، إن لم نقل استثنائية عربية. ومن ثم فقد كان مهتما بتبيان كيف كان الحب بالنسبة للعرب أمرا روحيا لا تلوثه الشهوات الجسمانية، وكيف أن ثراء اللغة العربية السابقة على الإسلام، التي

(٥٣) المصدر السابق، ٥٧.

(٥٤) المصدر السابق، ٥٨.

(٥٥) المصدر السابق، ٥٩.

(٥٦) المصدر السابق.

(٥٧) المصدر السابق، ٩٣.

أنتجت القرآن والفلسفة الإسلامية المبكرة عن الحب، ليست إلا أثرا من آثار ثقافة عربية نقية لم يلوثها اتصال أجنبي: «الفلسفة العربية الخالصة التي لا تشوبها شائبة إغريقية أو فارسية أو هندية أو رومية، إنما تقوم أكثر ما تقوم في لغة العرب، ثم في أدبهم، ثم في مسالكهم العملية...».[٥٨] ولكن إذا كان الأمر كذلك، فما هي إذن طبيعة الثقافة والفلسفة السابقتين على الإسلام منذ القرن الثاني الهجري؟ يأخذ شرارة بملاحظة طه حسين وملاحظات المنجِّد القومية كي يصل بها إلى نتيجتها المنطقية، فيجيب إجابة لا يعتريها شك:

> لم يكن للعرب إذن يد في «الفلسفة» التي اعتنقتها المجتمعات «الإسلامية» ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، ولا سيما في النواحي والجوانب الاجتماعية. وإنما كان اليد فيها لأبي نواس، وبشار وأشباههما، ومن إليهم من الدخلاء على العرب، والروح العربية، والفكر العربي.[٥٩]

ظهر استفظاع شرارة للحياة الجنسية للعباسيين وكيف «تلوّث» النهج «الأصيل» تجاه الحب الذي اعتقد بوجوده في الثقافة العربية «النقية» جليًّا في محاولته لنفي حب الـمُردان عن الحضارة العربية الكلاسيكية. ولإثبات وجهة نظره، استشهد برسالة وُضعت في القرن العاشر (الرابع الهجري) عنوانها «في ماهية العشق» كتبها إخوان الصفا.[٦٠] حيث نقل عن إخوان الصفا قولهم إنهم «يقررون أن ليس (من طباع العرب الرغبة في نكاح الغلمان وعشق المردان) ويردّون ذلك إلى أنهم [العرب] من (الأمم التي لا تتعاطى العلوم والصنائع)، وأيا كان السبب الذي يعللون به الطبع العربي، فإن تقريرهم ذاك يؤكد، وهم أقرب عهدا منا بتلك العصور، أن فساد الحياة الاجتماعية الذي ران على العهود العباسية، إنما وجد سبيله إلى الناس، عن طريق (أهل فارس) وغيرهم من الأمم التي تعشق المردان».[٦١] والواقع أن شرارة حرَّف

(٥٨) المصدر السابق، ١٤١.

(٥٩) المصدر السابق، ١٤٢.

(٦٠) انظر «في ماهية العشق» الرسالة السابعة والثلاثين من رسائل إخوان الصفاء (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، الجزء الثالث، ٢٦٩- ٢٨٦.

(٦١) شرارة، فلسفة الحب، ١٤٢.

هذا المقتطف من رسالة إخوان الصفا، الذين لم يتفوهوا بذلك، بل كانت كلماتهم جد مختلفة:

> ثم اعلم أن الأطفال والصبيان، إذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات، فهم بعدُ محتاجون إلى تعليم الأستاذِينَ لهم العلوم والصنائع ليبلغوا بهم إلى التمام والكمال، فمن أجل هذا يوجد في الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة للغلمان، ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم، وتكميلهم، للبلوغ إلى الغايات المقصودة بهم، وهذا موجود في جبلَّة أكثر الأمم التي لها شغف في تعلم العلم، والصنائع، والأدب، والرياضات، مثل أهل فارس، وأهل العراق، وأهل الشام، والروم وغيرها من الأمم. وأما الأمم التي لا تتعاطى العلوم والصنائع والأدب، مثل الأكراد والأعراب [البدو] والزنج والترك، فإنه قلّ ما يوجد فيهم، ولا في طباعهم الرغبة في نكاح الغلمان وعشق المُردان.[٦٢]

ما سعى إخوان الصفا لتوكيده في الفقرة السابقة هو أن الناس الذين تغلب على حياتهم الطبيعة البدوية لم يشتهوا الغلمان، بينما سكان المدن من أصحاب ما سوف يطلق عليه بعد القرن التاسع عشر لفظة «حضارة» هم من كانت لديهم تلك الشهوة، التي لم تكن قصرا على العنصر «الأجنبي» الفارسي فحسب، بل شملت العرب السوريين والعراقيين الذين كانت عروش الخلفاء الأمويين والعباسيين، على الترتيب، تقوم على أراضيهم. قد يكون خلطُ شرارة بين كلمة «الأعراب» التي تعني البدو، وبين كلمة «العرب» بريئا،[٦٣] لكن إسقاطه لشعوب سوريا والعراق من المعادلة هو بالتأكيد تقليص إيديولوجي متعمَّد لتلك المعادلة يهدف لإنتاج «عرب أنقياء» سابقين على التلويث الفارسي.

ولم يكن شرارة وحده من رغب في العثور على شهوات عربية محددة ذات طبيعة أجنبية (على حد زعمه)، بل إن أحمد تيمور باشا لم يستطع العثور على أي شهوات كهذه في حياة العرب في القرون الوسطى. ففي كتابه عن الحب في الثقافة العربية في

---

(٦٢) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، الجزء الثالث، ٢٧٧.

(٦٣) الجدير بالذكر أنه انتقد في كتاب آخر من كتبه، هو الجانب الثقافي، المستشرقين الغربيين الذين يظنون أن كل العرب بدو، وهو ظن اختلف معه.

القرون الوسطى، الحب عند العرب، يستشهد تيمور، وهو عالم لغوي مصري مشهور توفي عام ١٩٣٠، كثيرا وبصورة موسعة بوثائق ذلك العصر. لكن كتابه لم ينشر إلا بعد وفاته عام ١٩٦٤. في أحد الأقسام، كتب يقول: إن «أهل الهند وافقوا العرب في التغزل بالنساء، بخلاف الفرس والترك فإن تغزلهم مقصور على المرد، ولا ذكر للمرأة فيه. ولعمر المحبة إنهم لظالمون، حيث يضعون الشيء في غير موضعه».[٦٤] ثم يورد تيمور آية قرآنية تتحدث عن عقاب قوم لوط.[٦٥] وكما يشير بقية كتابه، لم يكن تيمور غافلا عن الشعر العربي الذي يتغزل في الغلمان إذ استشهد بكل الرسائل القروسطية التي تمثل المصدر الرئيس للمعلومات عن هذا النوع من الشعر. ومع ذلك، لا يأتي الكتاب على أي ذكر لأبي نواس. أما بقية الكتاب فتزخر بأشعار تتغزل بجمال النساء وقصص حب من طرف واحد دون أي مواعظ دينية أخلاقية من أي نوع. وكما يؤكد محقق الكتاب، أثبت تيمور في كتابه أن «الحب ليس بمنكر في الديانة، ولا بمحظور في الشريعة».[٦٦]

ثمة استنتاج مهم آخر استخلصه شرارة من هذا التلويث الأجنبي ألا وهو تراجع مكانة وسلطة النساء في الحضارة العربية. فبينما حدث التراجع الأول والثاني في الجاهلية الأولى والثانية عشية صعود الإسلام، كما ذُكر آنفا، نتيجة استبداد المرأة في السلطة، فقد كان تفسيره لأسباب تآكل سلطة المرأة أكثر فأكثر تحت الحكم الإسلامي هو أن:

> المرأة العربية غُلِبت على أمرها في صراعها مع الجواري الأجنبيات، وفقدت شخصيتها مع الزمن، وانتهى كل ما كان في يدها من سلطان، حيث آل أمر الخلافة إلى المتوكل الذي جعل الملك في يد الأتراك (تولى المتوكل الخلافة عام ٢٣٢ هـ).[٦٧]

وشرارة هنا لا يأتي بجديد. ففكرة تراجع سلطة النساء العربيات ومكانتهن العليا

---

(٦٤) أحمد تيمور باشا، الحب عند العرب (١٩٦٤؛ القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٠).

(٦٥) المصدر السابق، ٤٥.

(٦٦) للاطلاع على المزيد حول أعمال تيمور الأخرى، انظر أحمد الطويلي، كتب الحب عند العرب (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠١)، ١٢٧-١٣٣.

(٦٧) شرارة، فلسفة الحب، ١٦٣ - ١٦٤. وللاطلاع على رأي مشابه، انظر أيضا ١٧٧.

تحت الحكم العباسي طرحها قبله جرجي زيدان في بداية القرن العشرين في **تاريخ التمدن الإسلامي**، وفيه ذكر أن غلبة الجواري الأجنبيات أدت إلى «انحطاط المرأة وذهاب عزة نفسها واستقلال فكرها...».[٦٨] ولم يقتصر الأمر على ذلك، فبالنسبة لشرارة «انتهى الحب الصحيح، مع انتهاء السيطرة العربية، وتغلُّب الجواري على الخلفاء، وقصورهم، وانتشار أفكارهن وطرائق حياتهن في المجتمعات الإسلامية، وعند ذاك بدأ عهد جديد، هو عهد التفلسف والشذوذ الجنسي الذي بدأ على يد أبي نواس، واستمر، حتى أفضى إلى التصوف، فالجمود، فالانحطاط».[٦٩]

كان شرارة (وهو مسلم شيعي علماني) مسكونا بوسواس شِبه مسيحي تجاه الشر الكامن في الحسية والجنس، اللذين ظهرا بعد سقوط الحضارة العربية علي أيدي أولئك «الأجانب». وإلى جانب هذه النظرة، أضاف حبا عفيفا طاهرا كان يؤمن بوجوده في الماضي العربي الفردوسي قبل السقوط ضمن مكانة أعلى وأكثر مساواة للمرأة في المجتمع. بل وأكد أن الرومانسية الأوروبية الحديثة موروثة عن تلك الجوانب من الثقافة الصوفية وثقافة الحب العربية التي نجت من السقوط، والتي انتقلت إلى أوروبا عبر الأندلس وصقلية العربيتين، وكذلك عبر الصليبيين.[٧٠] لكن هذا كله تبدد بعدما لوثت الفلسفة كل شيء كما فعلت في العصر العباسي. وحمَّل شرارة كلا من داروين وماركس ونيتشه وفرويد المسئولية عن هزيمة الرومانسية. ففرويد (ومن لفّ لفّه) هو الذي جعل العالم يفقد «الحب»، فقد «استطاع فرويد أن يوجه الناس نحو الجنس، بدلا من الحب».[٧١] وحسب شرارة يجب أن تكون الهوية والثقافة العربيتين نقيتين طاهرتين، ولم يكن يعتقد أن الأفكار التي تبناها مستعارة من الفكر القومي الأوروبي الفيكتوري والرومانسي، وإنما اعتبرها من صلب الفكر العربي الخالص نفسه، الذي لا تمثل الرومانسية الأوروبية سوى وريث حديث له.

بيد أن فكرة شرارة لم تكن هي المهيمنة، حيث ظهرت مقاربات أخرى لدى

---

(٦٨) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي** (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٦)، الجزء الخامس، ٦٧.

(٦٩) شرارة، **فلسفة الحب**، ١٣١.

(٧٠) المصدر السابق، ١٨٨.

(٧١) المصدر السابق، ١٩٤.

مفكرين آخرين لم تنشغل لتلك الدرجة بالنقاء الجنسي أو القومي. فإذا كان شرارة مشغولا بنموذج أفلاطوني للحب ساد في الإنتاج الأدبي للعصور السابقة على الإسلام، خاصة في الشعر العربي العذري، فإن كتاب الفيلسوف السوري العلماني صادق جلال العظم المنشور عام ١٩٦٨ حول طبيعة الحب عند الشعراء العذريين وصل إلى نتيجة مضادة. لقد عمل العظم على دحض المفهوم الشائع عن شعراء الحب العذري، فرأى أنهم لم يكونوا «عذريين» بأي حال، ورسم لهم صورة جديدة كعشاق حسيِّين كانوا يشتهون أجساد معشوقاتهم ويسعون نحو اللذة الجنسية، إلا أنهم كانوا يتجنبون النهاية المتمثلة في الزواج بمعشوقاتهم ويفضلون عوضا عن ذلك الانفصال الدائم كشرط لاستمرار شهوتهم وعشقهم. لقد أوضح العظم، الذي لم يستفظع الحسية وإنما استفظع محاولة إخفائها، بصورة مقنعة كيف أن أولئك الشعراء كانوا يرغبون بالفعل في الوصال الجنسي مع معشوقاتهم اللاتي لم يرغبوا في الزواج منهن، حتى ولو استطاعوا إلى ذلك سبيلا (تماما كما كانت النساء لا يرغبن بدورهن في الزواج منهم). بالنسبة للعظم، كان ذلك تحديدا ما أضفى على الحب العذري خصوصيته؛ أي بمعارضته لمؤسسة الزواج من المعشوقة (حيث كانت بعض النسوة المتغزَّل فيهن متزوجات ولا يرغبن في الطلاق)، وليس شكلا من أشكال الروحانية المثالية الخالية من الحسية.[٧٢] سوف ينتقل هذا التقليد بعدها بقرون من الأندلس العربية إلى شعراء «التروبادور» والحب النبيلcourtly love في بروفينسيا بفرنسا. لم يكن الحب عند الشعراء العذريين شيئا يمكن أن يتسامى إلى تناسلية اجتماعية، بل كانوا ينظرون إليه- فيما يبدو- على أنه تحرّر من المجتمع وليس كعلاقة حميمية تؤمِّن الرباط الاجتماعي.

لقد أراد شرارة، شأنه شأن القدماء الذين كتبوا عن شعراء الحب العذري وشأن

(٧٢) انظر صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري (بيروت: منشورات نزار قباني، ١٩٦٨)، ٧٩-١١٦. وقد أصدر العظم، هو الآخر، حكمه على العالم العربي المعاصر بأنه مكبوت جنسيا، ملاحظا أن الناس الذين يستمتعون بكتب مثل ألف ليلة وليلة إنما يثيرهم فيه الاستغراق في وصف «العلاقات الغرامية المحرمة بالقياس للقيم الأخلاقية والدينية السائدة» (٦٩) التي ينادي بها المجتمع الذي يعيش فيه هؤلاء القراء.

معاصريه أيضا،[٧٣] أن يبرهن على وجود حب عذري عربي «ما قبل» أفلاطونيّ (بمعنى أن قصائد الحب العذري العربية كانت تُقرض قبل أن تكتشف الحضارة العربية أفلاطون وتترجم أعماله) وذلك كي يُنتج حضارة عربية خالصة «النقاء»، ومكتفية بذاتها. وبذلك، كان هو ومن وافقه من معاصريه يردون على العنصرية الاستشراقية التي افترضت أن كل خصيصة جديرة بالاهتمام في الثقافة العربية هي أجنبية في أصلها. ويمكن للمرء أن يقول، مشاكسا، إن شرارة كان يفعل ذات الشيء حين يعزو كل شأن من الشئون الجنسية الشيقة عند العرب إلى أصول أجنبية.

مع ذلك، لم يجد الفلاسفة العرب الأقل نزوعا إلى الأسلوب الدفاعي، بخلاف المستشرقين، ضيرًا في كشف تأثيرات نظرية أفلاطون عن الحب على الحضارة العربية، كما لم يروا في ذلك تقليلا من شأن إسهامات العرب، خاصة في مجال الفنون الإيروتيكية ars erotica العربية القروسطية. فنجد، على سبيل المثال، أن الفيلسوف الأب والكاهن المصري جورج شحاتة قنواتي، يقدم حجة قوية بشأن تأثير أفلاطون على فنون الإيروتيكا العربية في دراسته التاريخية التي توضح كيف أن الكتّاب العرب في العصر العباسي وبعده، كانوا في كتاباتهم عن الحب والجنس، يستخدمون ويقتبسون من كتاب أفلاطون المأدبة وكتب أخرى، وكيف كانوا يؤيدون ما جاء فيها ويختلفون معها.[٧٤] وسواء كان مؤلفون مثل العظم أو قنواتي قوميين أم لا، فالمؤكد أنهم لم يشغلوا أنفسهم إطلاقا بقضايا «النقاء» عندما كان يتعلق الأمر بالفلسفة أو الجنس.

---

(٧٣) وقد كتب عدد من معاصري شرارة في هذا الموضوع، من بينهم: يوسف خوري، **الحب المثالي عند العرب** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، وموسى سليمان، **الحب العذري** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٤)، وآخرون. وتجدر الملاحظة أن وحدة بحوث غير معروفة في بيروت قد أصدرت كتابا عام ١٩٨٠ يتضمن سطوا بالغا على شرارة (فقرات بأكملها) ويظهر فيه صدى التزاماته النقائية. مع ذلك فهذا الكتاب ليس معروفا، ولم يشكل جزءا من الجدل المثار حول الجنس. انظر المكتب العالمي للبحوث، **الحب عند العرب** (بيروت: دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ [١٩٩٠؟]). كما نشرت وحدة البحوث نفسها كتابين آخرين في مواضيع غير ذات صلة في العام نفسه.

(٧٤) انظر جورج شحاتة قنواتي، «آثار المأدبة أو الحب الأفلاطوني في العالم الإسلامي»، في **المأدبة أو في الحب الأفلاطوني**، ترجمة وتحرير علي سامي النشار، وجورج شحاتة قنواتي، وعباس أحمد الشربيني (الإسكندرية: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠)، ٣٢٣- ٤٣١.

مع ذلك، فسوف تسود الثيمة القومية في بعض الدوائر الأدبية. وسوف يكون للمؤرخ الأدبي البارز شوقي ضيف سجلا مميزا بموقفه المتردد تجاه هذا الشأن. ففي دراسته لتاريخ الأدب العربي، التي نشرها في منتصف ستينيات القرن العشرين وطبّق فيها التحليل الطبقي عند مناقشته للأسس الاقتصادية التي قامت عليها الإمبراطورية العباسية والترف الذي رفل فيه خلفاؤها، نجده ما زال يستخدم معايير كتابة التاريخ القومية في تقييمه لما اعتبره ظواهر اجتماعية غير محمودة.(٧٥) وعلى رأس هذه الظواهر بالطبع وفرة الجواري والقيان، اللاتي تسبب وجودهن في «الفساد الخلقي» وأدى إلى «انتشار الغزل المكشوف الذي لا تُصان فيه كرامة المرأة والرجل جميعا».(٧٦) وذكَرَ شعراء عدة برعوا في هذا النوع من الشعر، من بينهم بشّار بن بُرد، الذي أصبح شعره، بحسب ضيف، «نداء صارخا للغريزة الجسدية» بشكل «يندى له جبين الشرف والخلق».(٧٧)

وفيما أنكر أحمد تيمور باشا وجود أي أشعار تتغزل في الغلمان أصلا في التراث العربي الإسلامي، فقد كان في جعبة ضيف حجة أكثر ذكاء. إذ سوف يفترض أن هذا النوع من شعر الغزل في الغلمان لم يكن سوى تورية للتمويه على عشق الشعراء الحقيقي للنساء ومجونهم فيهن. وهذا ما كان، إذ يؤكد ضيف أن حياة الترف التي عاشها العباسيون هي التي دفعت شعراء المجون هؤلاء لنشر «آفة مزرية» أخرى، ألا وهي اشتهاء الصبية الـمُردان. ثم سَرَد باختصار تعلّق الأمين بـ«الخصيان» وكيف كانت أمه تُلبس الجواري ملابس الصبيان لإغوائه. وعلى هذه الخلفية ذكر ضيف الشاعر والناقد العباسي ابن المعتز (٨٦١-٩٠٨م) الذي زعم أن غزليات أبي نواس في الغلمان كانت ضربا من التمويه حيث «كان يتستر بذلك عن فسقه الحقيقي بالجواري الخليعات».(٧٨) وبذلك، لم يكن هناك مفر من الوصول إلى تلك النتيجة: «لعل ذلك هو السر في أن أبا نواس كثيرا ما يتحدث عن بعض الجواري بضمير

(٧٥) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦). وهو الجزء الثالث من دراسة ضيف.
(٧٦) المصدر السابق، ٧٢.
(٧٧) المصدر السابق.
(٧٨) المصدر السابق، ٢٣٣.

المذكر».[79] الواقع أن ابن المعتز لم يذكر إطلاقا أي تورية شعرية من هذا النوع. ما قاله ابن المعتز فعليا هو أن أبا نواس «كان يكثر ذِكر اللواط ويتحلّى به وهو أزنى [مع النساء] من قرد».[80] وقد أضفى ضيف على رأي ابن المعتز التفسيري قدرا أكثر مما يستحق، حين قال إنه إذا كان ابن المعتز محقا «يكون من الخطأ أن تُفسَّر نفسية أبي نواس على أساس هذه الآفة الشاذة التي كان يتظاهر بها ليخفي حقيقة سريرته وحياته الماجنة».[81]

كان استنتاج ضيف بشأن شهوات أبي نواس، وهو استنتاج لا يستند إلى حجة، سمة أساسية في مناقشته الشاملة للشاعر. والواقع أنه اقترح إستراتيجيات عدة للتعامل مع سيرة حياة أبي نواس. فإذا كان إنكار غزلياته في الغلمان وإعادة تشفيرها كضرب من التَوْرية والتمويه مسألة غير مقنعة، ولا تصلح لتخفيف وطأة هذا النوع من الشعر على الحضارة العربية، فثمة إستراتيجية أكثر قوة ألا وهي نفي أبي نواس من نطاق العروبة نهائيا. في هذا الصدد، سوف يصر ضيف على كون أبي نواس «فارسي الأم والأب أيضا»، ويرفض، دون أي مبررات وبالاتكاء على أدلة مشكوك في صحتها، مزاعم أخرى تقول بأن أباه كان عربيا دمشقيا.[82] ورغم استشهاده بثلاثة مصادر لتأكيد مزاعمه، فقد نسب ضيف إليهم أشياءً لم ترد في النصوص الأصلية. فابن المعتز، الذي يعتمد عليه ضيف، يقول بكل وضوح إن والد أبي نواس كان «من أهل دمشق».[83] ورغم أن ابن المعتز يزعم أنه «مولى»، فهو لا يصفه أبدا بأنه «مولى فارسي» كما يزعم ضيف.[84] والأمر نفسه ينطبق على مصدره الثاني،كتاب الاشتقاق، الذي وضعه عالم اللغة ابن دُرَيْد (٨٣٧-٩٣٣م)، الذي عرَّف فيه «الجرَّاح بن عبد الله

(٧٩) المصدر السابق، ٧٣- ٧٤.

(٨٠) عبد الله ابن المعتز، طبقات الشعراء (القاهرة: دار المعارف في مصر، ١٩٥٦)، ٣٠٩. ويجدر القول هنا إن ابن المعتز لا يأتي على ذكر ذلك في مناقشته لشعر أبي نواس، التي خصص لها قسما من كتابه (١٩٣ - ٢١٧)، وإنما يذكره في مناقشته للشاعر محمد بن حازم الباهلي.

(٨١) ضيف، العصر العباسي الأول، ٢٣٣.

(٨٢) المصدر السابق، ٢٢٠- ٢٢١.

(٨٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ١٩٤.

(٨٤) ضيف، العصر العباسي الأول، ٢٢١.

بن جُعادة بن أفَلح بن الحارث بن دَوَّة صاحب خراسان» على أنه «مولى هانئ، أبي أبي نواس»، وهذا يعنى أن هانئ جاء من خارج شبه الجزيرة العربية وكان بحاجة إلى مسلم عربي ليكون مولاه، وهو ما يتوافق مع ما هو معروف عن أصله الدمشقي.(٨٥) ولم يكن حال المصدر الثالث الذي اعتمد عليه ضيف بأفضل من حال سابقَيْه، فأبي هِفان ابن القرن التاسع (توفي حوالي عام ٢٥٦ هـ) لم يأت أبدا على ذكر الأصول الفارسية المزعومة، وإن كان قد عرّف أبا نواس كالتالي: «هو أبو علي الحسن بن هانئ بن الصباح مولى الجراح بن عبد الله الحكمي»،(٨٦) وفي مناسبة أخرى يقول إن أبا نواس نفسه «كان مولى الجراح بن عبد الله الحكمي».(٨٧) وتجاهل ضيف تلك المصادر التي اعتمد عليها آخرون والتي جاء فيها أن والد أبي نواس دمشقي، أو أن أصوله ترجع إلى اليمن، كما كان أبو نواس نفسه يزعم. مع ذلك فسوف يدافع ضيف عن أبي نواس، رغم تشككه في أصوله القومية من ناحية الأب، في مواجهة ما كيل إليه من اتهامات بالإلحاد أو الشعوبية.(٨٨)

وقد تجلت قومية ضيف في أوضح صورها عندما ناقش شعراء آخرين متَّهمين

---

(٨٥) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ٤٠٦. ويذكر أن أبا نواس كان لديه «ولاء» للجرَّاح أيضا. (٧٦).

(٨٦) عبد الله بن أحمد بن حرب المهزمي أبي هفان، أخبار أبي نواس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧)، ١٠٩.

(٨٧) المصدر السابق، ١٢١.

(٨٨) ضيف، العصر العباسي الأول، ٢٢٠ - ٢٣٧. ويتكرر هذا الرأي أيضا من يوسف حسين بكار، الذي يصر على الأصول الفارسية لسويَّة عشق العباسيين للغلمان، فيما يعترف أن تلك الممارسة وجدت بالفعل، وإن بصورة غير متطابقة، قبل العباسيين. ويطلق على «الغزل بالمذكر» اسم «الغزل الشاذ» ليس بسبب الشذوذ الجنسي (الذي يسميه «الارتكاس» أو «المثليّة الجنسية» سيرا على خطى فرويد وآخرين)، وإنما لأنه «جديد في أدبنا العربي الذي لم يعرفه في تاريخه الطويل منذ الجاهلية حتى منتصف القرن الثاني [الهجري]». وكان اهتمامه منصبا على التصدي لكافة العوامل التي تسببت في تلك «العادة البذيئة التي استشرت في مجتمعنا العربي منذ ذلك التاريخ إلى وقتنا الحاضر». مع ذلك تظل ثمة اختلافات رئيسة بين العصر العباسي وبين الحاضر: «ومن شر البلية في هذا العصر [العباسي] أن يعم هذا الأمر وتصبح مراودة الغلمان في الشوارع وكأنها أمر عادي أو يكاد بحيث يمكن تشبيهها بمعاكسات الشباب للفتيات في الوقت الحاضر». انظر يوسف حسين بكار، اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧١)، ١٩٥ - ٢٦٥، وخصوصا ١٩٥، ٢٠٣.

بـ«المجون والزندقة» وأرجع نتاجهم بمجمله لأصول فارسية.[89] فقد أدان والبة بن الحباب، راعي أبي نواس، إدانة مطلقة. ورغم أن معظم المصادر العباسية تشهد على كون والبة عربيا من قبيلة أسْد، وهو ما شكك فيه بعض أعدائه في تلك الفترة (يشير الشاعر أبو العتاهية إلى شَعره الأحمر كدليل على أصوله «الرومية») لم يتلطف ضيف في وصفه له: «كان والبة شيطانا مَريدا، فهو يسرف في المجون والخلاعة والغزل الشاذ بالغلمان وكان ينتسب في قبيلة أسد، وهي والعرب جميعا براء منه ومن فحشه وشذوذه».[90] ولم يَغفر لوالبة كثيرا كونه «هو الذي أدَّب أبا نواس وأفسده فيما يقول الرواة».[91] وتماما كما كان الأوروبيون في عصر النهضة، ومن ثم في عصر التنوير، ينسبون كل ما يثير قلقهم إلى غير الأوروبيين في سياق عملية اختراع أوروبا كتصنيف حضاري متماسك، وإعداد المسرح لكافة أنواع الإيديولوجيات والممارسات القومية المتطرفة، أراد بعض القوميين العرب الحداثيين الحفاظ على «نقاء» الحضارة العربية في الماضي كأساس لأمة عربية حديثة. وهكذا، وسيرا على خطى مهندسي فكرة أوروبا والقوميين الأوروبيين الحداثيين، سعى عدد من الكتاب القوميين العرب إلى نفي العناصر «الأجنبية» في سياق عملية تطهير الماضي، ومن ثم إعداد المسرح لإقصاء كل العناصر الأجنبية المعاصرة من أجل تطهير الحاضر.

الجنس المعاصر في الإطارين الإسلاموي والعلماني

بينما كان القوميون العرب منشغلين في تثوير الأنماط الجنسية والأذواق الفنية والأدبية عند العرب، مستعينين في ذلك بسلطتهم المطلقة التي تتيح لهم إدراج شخصيات تاريخية معينة في التاريخ العربي وإقصاء شخصيات أخرى منه، فقد تركز انشغال بعض المفكرين الراديكاليين دينيين وعلمانيين في ذلك العصر على ما يجب أن تكون عليه الحياة في الحاضر. ومن ثم لم تحظ الحياة الجنسية عند القدماء بقدر

(٨٩) ضيف، العصر العباسي الأول، ٣٨٢.

(٩٠) المصدر السابق، ٣٨٣- ٣٨٤.

(٩١) المصدر السابق، ٣٨٤.

كبير من اهتمامهم. وفيما بدأت الاتجاهات العلمانية الراديكالية في الظهور في أواخر القرن التاسع عشر، فسوف يتأخر ظهور الاتجاه الإسلاموي الراديكالي حتى عشرينيات القرن العشرين، إثر انهيار الإمبراطورية العثمانية وأفول نظام الخلافة. وقد ظلت الإسلاموية من بعدها مجرد خطاب تحتي في الحيز العام وإن تردد صداها خافتا. وبالرغم من أن العلمانية الراديكالية لم تكن أفضل حالا، فسوف يحظى ممثلوها بوجود أقوى على الساحة الفكرية العامة. وفيما كان سيد قطب أبرز المفكرين الذين أنجبتهم الحركة الإسلاموية، سيصبح سلامة موسى أبرز المتحدثين باسم العلمانية الراديكالية. وكما سنبين لاحقا، فقد استغرق كلاهما في تفكير حضاروي وإزاحات جغرافية، مسلِّمين بالفارق الحضاري بين الشرق والغرب. وبما أنهما كانا يعارضان الجوهرانية essentialism في عدد من الأوجه، فقد رأى كل منهما إمكانية تخطي التكوين الثقافي للفرد. أما موضع اختلافهما فكان يكمن في القيمة التي أضفاها كل منهما على هذا التخطي، والاتجاه الذي نشده كل منهما له.

من بين الجيل الجديد من المفكرين الإسلاميين، كان سيد قطب (١٩٠٣-١٩٦٦) الأشد تأثيرا وذكاء. حيث كان أول كاتب إسلاموي يتصدى لموضوع الجنس المعاصر في الغرب. كما تصدى لمشكلات النقد الأدبي في التاريخ والحاضر العربي.[٩٢] وكان العضو المدني الوحيد - غير الرسمي - في مجلس قيادة الثورة الذي تولى حكم مصر بعد ثورة ١٩٥٢ قبل أن يصبح غير مرغوب فيه عام ١٩٥٤، ويُزجّ به في السجن بعد ذلك بوصفه المنظر الرئيس للإخوان المسلمين في مصر حتى إعدامه عام ١٩٦٦ على يد نظام عبد الناصر الثوري.[٩٣] وقد كشفت كتابات قطب في الأدب عن ناقد صاحب رؤية ثاقبة، دَرَس المدارس العربية للنقد الأدبي في القرون الوسطى، كما دَرَس المدارس الأوروبية الحداثية وتطبيقاتها العربية الحداثية. وقد لاحظ قطب، مؤكدا على محدودية المنهج التاريخي في دراسة الأدب، أن مقاربة طه حسين التاريخية للقضايا الأدبية قد أوصلت الأخير إلى استنتاجات متسرعة. وعلى

---

(٩٢) انظر كتابه العميق النقد الأدبي، أصوله ومناهجه (١٩٤٧؛ بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٦٥).

(٩٣) تأسست جمعية الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ على يد حسن البنا كحركة سياسية إحيائية مناوئة للعلمانية تدعو إلى «العودة» إلى الإسلام كحل للعلل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وجه الخصوص، فقد كان حُكم حسين على «روح» العصر العباسي بـ«المجون» بناء على دراسته لشعر المجون مثالًا على ذلك. «وحُكم مثل هذا كان يقتضي دراسة سائر فنون القول في هذا العصر، في سائر فنون التفكير، وفي سائر مظاهر الحياة. مع دراسة مستندات تاريخية شاملة عن كل ملابسات تلك الفترة، قبل إصدار حُكم على روح العصر كالحُكم الذي أصدره الدكتور[طه حسين]».(٩٤) إن مثل تلك التصريحات التي أطلقها حسين، ومن بينها تأكيده على أن «اتساع نفوذ الفرس هو الذي أوجد شعر المجون والخمريات» وأن «كثرة الجواري هي السبب في انتشار الغناء» هي «عرضة للخطأ لما فيها من الجزم. ولاقتصارها على سبب واحد لوجود ظاهرة أدبية أو اجتماعية. وقلما يكون للظاهرة الواحدة سبب واحد. ولا بد من دراسة مجموعة الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية والشخصية التي لابست هذه الظاهرة وسبقتها».(٩٥) كان إصرار قطب على تضافر الأسباب overdetermination لتلك الظواهر هو نقطة انطلاقه في نقد المنهج التاريخي، والمنهج الفني، والمنهج النفسي، مؤكدا على أن تلك المناهج لا يمكن أن تعمل إلا كوحدة متكاملة عند تطبيقها على العمل الأدبي، حيث لن يقدم كل منها بمفرده سوى تحليل جزئي.(٩٦) وأوضح كيف أن فرويد، في دراسته لليوناردو دافينشي، لم يذكر أبدا أن التحليل النفسي يتيح لنا فهم أسباب «الطبيعة الفنية» وإنما كان يدرس الإنسان في الفنان وليس الفنان في الإنسان.(٩٧)

وبالإضافة إلى المناقشة السابقة، كانت بعض الملاحظات ذات الصلة التي خرج بها قطب بشأن موضوعات الشهوة والجنس تتعلق بالغرب المعاصر. وإذ نشر قطب كتابه في النقد الأدبي عام ١٩٤٧، فسوف يواجه النفي في العام التالي بسبب أنشطته السياسية. إذ قامت حكومة النظام الملكي السابق على الثورة في مصر، بنفي قطب بطريقة غير رسمية إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤٨، حيث قضى سنتين قبل

(٩٤) المصدر السابق، ١٧٤.
(٩٥) المصدر السابق، ١٧٥.
(٩٦) المصدر السابق، ١٣٦.
(٩٧) المصدر السابق، ١٣٥، ٢١٧- ٢٢١.

عودته إلى مصر عام ١٩٥٠. ولدى عودته، كتب قطب عددا من الملاحظات عن الولايات المتحدة مع إيلاء اهتمام خاص للممارسات والأعراف الجنسية للمجتمع الأمريكي. ووضع مخطوطا أسماه «أمريكا التي رأيت»، لم يُنشر أبدا ويُعتقد أنه فُقد. مع ذلك، كانت بعض رسائله التي تحمل نفس العنوان (نشرها في إحدى المجلات عام ١٩٥١) شاملة في تقييمها لأمريكا. كما ظهرت ملاحظات أخرى عديدة لقطب عن المجتمع الأمريكي في رسائل وتعليقات في أعماله المنشورة الأخرى. تلك الكتابات سوف تُبعث من جديد في الثمانينيات والتسعينيات على يد كُتّاب إسلاميين لم يكن اهتمامهم مُنصبًّا على الحياة الجنسية لأمريكا، كما كان الحال بالنسبة لقطب، وإنما على العالميْن العربي والإسلامي المعاصرين. وقد جُمعت كتابات قطب عن أمريكا وحُقِّقت ونُشرت عام ١٩٨٦ في المملكة العربية السعودية تحت عنوان أمريكا من الداخل.[٩٨]

بالنسبة لقارئ اليوم، قد تبدو ملاحظات قطب عن الأعراف الجنسية الأمريكية في الفترة بين ١٩٤٨ و١٩٥٠ عصية على التصديق، فهي تصف نوعا من السلوك الجنسي لم تشهده الولايات المتحدة حتى الستينيات، وفي بعض الأحوال حتى التسعينيات، من القرن العشرين، هذا إن كانت قد شهدته أصلا. لقد استقى قطب ملاحظاته الأنثروبولوجية من النظرة الشائعة عن أمريكا، التي كانت هوليوود تروِّج لها في ذلك الوقت، حيث الفتيات خليعات ومُتاحات للجميع، وحيث علاقات الزنا قبل الزواج رائجة، هذا إن لم تكن هي العرف السائد. ومن نفس المصدر استلهم قطب آراءه عن التسامح المزعوم في المجتمع الأمريكي في أواخر الأربعينيات تجاه الجنس المثليّ بين الرجال أو النساء. لكن ذلك ينطوي على مفارقة حقيقية، إذ كانت تلك هي الفترة التي اتسع فيها نطاق المعاداة للشيوعية في الولايات المتحدة ليصل إلى استهداف المثليّين جنسيا، الذين أخذوا عام ١٩٤٧ يُطردون من الوظائف الحكومية في سياق حركة تطهيرية. وسوف يتسبب استهداف المكارثية للمثليّين الأمريكيين، الذي

(٩٨) صلاح عبد الفتاح الخالدي، محقق كتاب، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب (جدة: دار المنارة، ١٩٨٦).

بلغ أوجَّه عام ١٩٥٠، في اضطهاد وطرد آلاف الموظفين من الوظائف الحكومية والمدنية والعسكرية، وسوف يفتعل تغطية إعلامية هستيريَّة للخيانة القومية المحتملة من جانب «الشواذ» و«الخولات».(٩٩)

كان قطب، المندهش مما أسماه «البدائية» الأمريكية، قد قلب مفهوم التنموية الغربية على رءوس أصحابه، حيث طبَّقه على الولايات المتحدة، مستهجنا على وجه الخصوص الإعجاب الأمريكي بالعنف والقوة الجسدية والفحولة، سواء تجلىَّ ذلك في الرياضات العنيفة، أو في الحروب، أو في دلالات الجاذبية الجنسية للذكور. وقد وصف كرة القدم الأمريكية والمصارعة والملاكمة بـ«الوحشية الدامية» و«الحيوانية» كما وصف الجمهور الأمريكي الذي يثيره مشهد الدم والأوصال المهشمة. وذلك دليل على «بدائية الشعور» لديهم.(١٠٠) والواقع أن الأمريكي أيضا «بدائي في حياته الجنسية، وفي علاقات الزواج والأسرة». وهو ما يتضح جليا في أولوية «الجسد» بالنسبة لهذا الشعب.(١٠١) فالفتاة الأمريكية، على سبيل المثال، «تعرف جيدا مواضع فتنتها الجسدية، تعرفها في الوجه، في العين الهاتفة، والشفة الظامئة، وتعرفها في الجسد: في الصدر الناهد، والردف المليء، وفي الفخذ اللفاء والساق الملساء- وهي تبدي هذا كله ولا تخفيه- وتعرفها في اللباس/ في اللون الزاهي توقظ به الحس البدائي، وفي التفصيل الكاشف عن مفاتن الجسد».(١٠٢) أما بالنسبة لما تفضله النساء الأمريكيات في عشاقهن الرجال، فإن

> الفتى الأمريكي يعرف جيدا أن الصدر العريض والساعد المفتول، هما الشفاعة التي لا ترد عند كل فتاة، وأن أحلامها لا ترفّ على أحد كما ترف على «رعاة البقر»

---

(٩٩) حول اضطهاد المثليّين الأمريكيين في تلك الفترة، انظر: السياسات الجنسية، المجتمعات الجنسية: صناعة الأقلية المثليّة في الولايات المتحدة، ١٩٤٠- ١٩٧٠:

John D'Emilio, Sexual Politics, *Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States*, 1940- 1970, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 42-49.

(١٠٠) سيد قطب، «أمريكا التي عرفت: في ميزان القيم الإنسانية»، الرسالة، ٩٥٩، ١٩ نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩٥١. والرسالة منشورة في كتاب صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ١٠٤.

(١٠١) المصدر السابق، ١١٢.

(١٠٢) المصدر السابق، ١١٢- ١١٣.

Cowboys وبصريح العبارة تقول لي فتاة ممرضة في مستشفى «لست أطلب في فتى أحلامي إلا ذراعين قويتين يعصرني بهما عصرا».. وقامت مجلة «لوك» Look باستفتاء لعدد من الفتيات من مختلف الأعمار والثقافات والأوساط، حول ما أسمته «عضل الثيران» فأبدت غالبية ساحقة إعجابها المطلق بالفتيان أصحاب عضل الثيران!..(١٠٣)

كان قطب دائم الاهتمام بما هو حضاري. ورأى أن الحضارة الغربية قد أخفقت في الاختبار عندما وُضعت في مقارنة مع الحضارة الإسلامية. إذ تحدَّث عن انحلال المجتمعات الأوروبية بسبب تفشي الإباحية بين شبابها وفتياتها، وهو ذات المصير الذي ينتظر أمريكا أيضا. كذلك فقد «وُجد الذين يبيعون أسرار أمريكا وبريطانيا العسكرية لأعدائهم، لا لأنهم في حاجة إلى المال، ولكن لأن بهم شذوذا جنسيا، ناشئا من آثار الفوضى الجنسية السائدة في المجتمع».(١٠٤) يبدو قطب هنا على اطلاع على اتهامات الإعلام الأمريكي والحكومة الأمريكية للمثليّين كخونة محتملين، بل ولعله كان يلمِّح بشكل مباشر إلى جاي برجيس Guy Burgess، وأنتوني بلنت Anthony Blunt، وآخرين ممن كانت مثليّتهم الجنسية وتجسسهم لحساب الاتحاد السوفييتي مادة لـ(ما يمكن أن يطلق عليه اليوم) الدعاية القائمة على رُهاب المثليّة الجنسية homophobia الغربية في أوائل الخمسينيات.

وقد اتضح انشغال قطب بشيوع «الشذوذ الجنسي» في الغرب في عدد من كتاباته (وللمفارقة، فقد استخدم قطب، لدى مناقشته لدراسة فرويد لدافنشي، مصطلح «مثليّة»بدلا من «شذوذ» لوصف الشهوات الجنسية لدافنشي).(١٠٥) ولاحظ أنه على عكس ما يشاع عن أن «احتجاب المرأة هو الذي ينشر هذه الفاحشة الشاذة في المجتمعات» فإن شهادة الواقع «تخرق العيون»:

ففي أوربا وأمريكا لم يبق ضابط واحد للاختلاط الجنسي الكامل بين كل ذكر

---

(١٠٣) المصدر السابق، ١١٣.

(١٠٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الخامسة والعشرون (١٩٥٢، ١٩٧٢؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، الجزء الثاني، ٦٣٦.

(١٠٥) قطب، النقد الأدبي، ٢١٩. ويجدر أن ألاحظ هنا أن كتاب دافنشي لم يكن قد تُرجم إلى العربية بعد، على حد علمي. ما يعني أن ترجمة homosexuality إلى «المثليّة الجنسية» كانت من ابتكار قطب نفسه.

وكل أنثى - كما في عالم البهائم! - وهذه الفاحشة الشاذة يرتفع معدلها بارتفاع الاختلاط ولا ينقص! ولا يقتصر على الشذوذ بين الرجال؛ بل يتعداه إلى الشذوذ بين النساء.. ومن لا تخرق عينيه هذه الشهادة فليقرأ: «السلوك الجنسي عند الرجال» و«السلوك الجنسي عند النساء» في تقرير «كنزي» الأمريكي.[(١٠٦)]

في الواقع، فإن قطب هنا يردّ على الآراء الاستشراقية التي تزعم أن الفصل بين الجنسين في العالم الإسلامي هو ما يؤدي إلى المثليّة الجنسية؛ حيث يقلب الحجة ببراعة فائقة ويطبّقها على الغرب. لكن إذا كنا سنقبل حجة قطب القوية القائلة بأن الاختلاط الجنسي، وليس الانفصال بين الجنسين، هو ما يتسبب في المثليّة الجنسية لدى الذكور، فهل سيعني هذا أن المثليّة الجنسية (لدى الذكر والأنثى على حد سواء) هي النتيجة الحتمية لوفرة المهابل المتاحة؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا ينطبق الشيء نفسه على المجتمعات المسلمة أيضا، حيث يمكن للمسلم أن يتزوج من أربع زوجات؟ للأسف، لم يتطرق قطب لهذا التناقض.

وجد قطب، كما العديد من الكُتّاب اللاحقين، إسلاميين أو علمانيين أو نسويّين، في تقارير كنزي Kinsey Reports مَعينا من المعلومات الأنثروبولوجية. وكعالم أنثروبولوجي يدرس أمريكا، استشهد قطب ثانية بالتقارير في سياق آخر ليقدم خلفية لواقعة شهدها بنفسه:

ومع هذه الإباحية المطلقة- أو بسبب هذه الإباحية المطلقة- لم تعد العلاقات الجنسية الطبيعية المباحة الرخيصة تشبع الميول الجنسية.. فانتشر الشذوذ الجنسي بالميل إلى الجنس الآخر سواء في عالم الفتيان، أو في عالم الفتيات، ويحتوي تقريرا «كنزي» عن «السلوك الجنسي عند الرجال» «والسلوك الجنسي عند النساء» إحصاءات دقيقة وعجيبة عن هذا الشذوذ. وأذكر- بقدر ما يسمح به الحياء وأدب الكتابة- مشاهدة شخصية في أحد فنادق واشنطن: كنت مع زميل مصري ننزل في هذا الفندق- بعد وصولنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية بيومين اثنين- وقد أنس إلينا عامل المصعد الزنجي- لأننا أقرب إلى لونه، ولأننا لا نحتقر الملونين- فجعل يعرض علينا «خدماته» في «الترفيه».. ويذكر «عينات» من هذا الترفيه. بما فيها «الشذوذات» المختلفة.. وفي أثناء العرض جعل يقص علينا كثيرا ما يكون في إحدى الحجرات

---

(١٠٦) قطب، في ظلال القرآن، الجزء الثالث، ١٣١٦.

«زوج» من الفتيان أو الفتيات.. ثم يطلبان إليه أن يدخل إليهما زجاجة «كوكا كولا» دون تغيير لوضعهما عند دخوله!!! ولما بدا علينا الاشمئزاز والاستغراب، وقلنا له: أما يخجلان؟ أجاب بدوره متعجبا لاشمئزازنا وتعجبنا وسؤالنا عن الخجل: «لماذا؟ إنهما يرضيان ميولهما الخاصة، ويمتعان أنفسهما».. وعلمت فيما بعد- من المشاهدات الكثيرة- أن المجتمع الأمريكي لا يستنكر على إنسان أن يرضي ذاته بالشكل الذي يروق له، طالما ليس هناك إكراه.. ومن ثم فلا جريمة. حتى فيما لا يزال القانون- على الورق- يعده جريمة.[(١٠٧)]

وإنه لمن المدهش حقا أن يكتب قطب ذلك في وقت كان القمع الأمريكي المناهض للمثليّة الجنسية في ذروته. في ملاحظته التالية، ذكر مقتطفا، طالما تكرر الاستشهاد به، منسوبا إلى الرئيس جون كنيدي أعلن فيه «أن ستة من كل سبعة من شباب أمريكا لم يعودوا يصلحون للجندية بسبب الانحلال الخلقي الذي يعيشون فيه».[(١٠٨)] وقد قررت «لجنة الأربعة عشر» الأمريكية المسئولة عن الحياة الأخلاقية في البلاد «أن ٩٠ في المائة من الشعب الأمريكي مصابون بالأمراض السرية الفتاكة».[(١٠٩)] ويتضح لقطب أن هذا الاهتمام المبكر بالتهتك الجنسي والأمراض الجنسية كان شغلا شاغلا للمسيحيين والمحافظين الأمريكيين. هذا الانشغال، كما سنرى في فصل لاحق، سوف يستلهمه ويتبناه كتاب إسلاميون في الثمانينيات والتسعينيات. والواقع أن انتشار الأمراض الجنسية سوف يصبح دليلا دامغا على ما يؤدي إليه التهتك الجنسي وعلى الدور الذي يجب أن يلعبه الإسلام في حماية الناس والحضارة منه. مع ذلك، وحتى تلك اللحظة سيظل صوت قطب وحيدا. إذ سيكون على العباءة الإسلاموية أن تنتظر بضعة عقود قبل أن يلتقطها جيل جديد من الإسلاميين الذين يهدفون إلى تحويل الحضارة العربية إلى حضارة إسلامية.

المفكر العربي الآخر الوحيد في ذلك العصر الذي تصدى لموضوعات الممارسات الجنسية المعاصرة وطبيعة الشهوة الجنسية بنوع من الجدية كان

---

(١٠٧) الخالدي، أمريكا من الداخل، ١٩٦، منقول عن الإسلام ومشكلة الحضارة، ٧٠- ٧١.

(١٠٨) قطب، في ظلال القرآن، الجزء الثاني، ٦٣٦. وقد استخدم محمد علي قطب (لا توجد صلة قرابة بينه وبين سيد) نفس المقتطف من كنيدي في كتابه المنشور عام ١٩٨٤ تحت اسم الحب والجنس من منظور إسلامي (القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٤)، ١٢٩.

(١٠٩) قطب، في ظلال القرآن، الجزء الثاني، ٦٣٧.

المصري العلماني الراديكالي، الاشتراكي، والنسويّ، سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨). كان موسى، الذي يحتل الطرف الآخر من الطيف السياسي قبالة قطب، كاتبا وصحفيا غزير الإنتاج تأثر جدا بالفابيانية Fabianism وبأفكار نيتشه وداروين وسبنسر وفرويد وآدلر وبافلوف. وكان كتابه الأول الصادر عام ١٩١٠ عن إنسان نيتشه الخارق überman.(١١٠) كذلك كتب عن التطور، بل نَسب إليه البعض ابتكار المفردة العربية «تطوُّر» كمرادف للكلمة الإنجليزية evolution.(١١١) وكان من بين اهتماماته الأخرى علم تحسين النسل eugenics وتنظيم النسل، إضافة إلى علم النفس والأدب والموسيقى. وكتب عشرات الكتب الشعبية الموجهة إلى جمهور غير متخصص، من بينها عدد من الكتب موجهة للشباب، استكشف فيها الحياة الجنسية والمشكلات الجنسية التي يواجهها الشباب والشابات في مصر، وأضفى على تلك الموضوعات قيمة حضارية. كانت كتبه تُوزَّع على نطاق واسع في جميع المدن العربية الكبرى، بما فيها القاهرة وبغداد والدار البيضاء ودمشق والخرطوم.(١١٢) وكان موسى الذي تلقى تعليمه في بريطانيا، من المعجبين ببرنارد شو. كما كان، وهو القبطي المسيحي بالميلاد، ناقدا للتعاليم الإسلامية والمسيحية على حد سواء، وسعى لعلمنة (اقرأ: أَوْربة) الثقافة المعاصرة، بل ونُسِب إليه نحت مفردة «ثقافة» نفسها.(١١٣)

وبوسعنا اقتفاء أثر اهتمام موسى بالحياة الجنسية والعلاقات الرومانسية المعاصرة منذ كتاباته المبكرة.(١١٤) ففي عام ١٩٢٥ نشر كتابا عن قصص الحب

---

(١١٠) سلامة موسى، **مقدمة السوبر مان** (١٩١٠؛ القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٢).

(١١١) غالي شكري، **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٢)، ٤٨. وينسب عادل زيادات إلى يعقوب صرُّوف المفكر اللبناني ورئيس تحرير مجلة المقتطف، اختراع هذا المصطلح. انظر عادل زيادات، **العلم الغربي في العالم العربي: تأثير الداروينية، ١٨٦٠ - ١٩٣٠**:

Adel A. Ziadat, *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860- 1930 (New York: St. Martin's Press, 1986), 48.*

(١١٢) انظر الصفحة الأخيرة من كتابه **محاولات سيكلوجية** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣)، حيث يضع الناشر قائمة بكافة موزعي الكتاب في المدن التي يباع فيها الكتاب.

(١١٣) شكري، **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**، ٤٨.

(١١٤) من الأمور ذات الدلالة، أن التراجم الفكرية التي أرَّخت لموسى، سواء بالعربية أو الإنجليزية،

العربية والغربية استفاض فيه بأهمية عشق الروح. بالنسبة إليه كان عشق الروح يتميز عن الشهوة الجنسية الغريزية.[115] وفي كتاب لاحق بعنوان، أسرار النفس، خصصه لدراسة اللاوعي، أصرّ موسى على مناقشة الغريزة الجنسية في «قوتها وإلحاحها» خاصة وأن الناس يتعاملون مع هذا الموضوع بـ«حياء» و«صمت» رغم ما ينتج عن ذلك من عواقب وخيمة: «منا شُبّان يصابون بالجنون، ونساء يقعن في الهستريا، وتنشأ بين البعض عادات سرية تودي بعقولهم».[116] لقد كان موسى مشغولا بصحة المجتمع والعلل الاجتماعية التي قد تصيبه إذا لم يتخذ بعض الإجراءات الاحترازية. وأصر، بطريقة بدت أرسطية، على خطورة الإفراط والغلوّ حيث إن «الغلوّ» [في الدين] ينطوي على غلوّ آخر في الاستسلام للشهوات. ومن أغرب ما يثبته التاريخ أن الرهبانية فشت في العالم المسيحي عندما فشت الرذائل وأكبَّ الناس على الشهوات. وليس من مجرد الصدف أن يكون المماليك أصحاب المساجد الأثرية في القاهرة مع أنهم كانوا يقضون حياة حافلة بالمفاسد».[117] وفي فصل عن مؤهلات النبوغ، يتبنى موسى فكرة فرويد عن التسامي وصلته بالحضارة في سياق مصري:

> ومن مؤهلات النجاح والنبوغ التسامي بالقوة الجنسية وصرفها إلى خدمة الفنون الجميلة. فإن هذه القوة تفيض مدة الشباب وتدفع بصاحبها أو صاحبتها نحو الجنس الآخر دفعا شديدا. فإذا حدث الزواج في ذلك الوقت ذهب اللبيد [الطاقة الجنسية]، فانفثأت القوة المكظومة. ولكن إذا لم يحدث التعارف الجنسي فإن القوة المكظومة تنصرف إلى أحد طريقين: ١- إما الانحرافات الجنسية في العادات السرية والخروج عن المألوف. ٢- التسامي نحو خدمة الفنون الجميلة التي تشبه حب المرأة.[118]

تجاهلت تركيزه على الجنسانية. ففيما أورد شكري ملاحظة عابرة عنها في سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، لم يأت فيرنون إجر على ذكرها إطلاقا. انظر كتاب سلامة موسى وصعود الطبقات المهنية في مصر، ١٩٠٩- ١٩٣٩:

Vernon Egger, *Salamah Musa and the Rise of the Professional Classes in Egypt, 1909- 1939* (London: University Press of America, 1986).

(١١٥) سلامة موسى، الحب في التاريخ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٤٦). وتلك هي الطبعة الثانية من الكتاب الذي نشر لأول مرة عام ١٩٢٥.

(١١٦) سلامة موسى، أسرار النفس (١٩٢٧؛ القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ١٧.

(١١٧) المصدر السابق، ١٤٠.

(١١٨) المصدر السابق، ١٤٣.

واختتم موسى قائلا «إن تأخير الزواج يزيد النبوغ في الأمة ولكنه يُحدث إلى جانب ذلك انحرافات وأمراضا. ثم يمكننا أن نزيد على ذلك أن الترخيص في زواج أكثر من امرأة يقلل النبوغ، لأنه يقلل التسامي، إذ إن الغريزة الجنسية تجد منصرفا طبيعيا لها في التنقل من أنثى إلى أخرى».(١١٩)

وبدا موسى مشغولا على وجه الخصوص بما أسماه «العادة السرية»، وهي ترجمة تقريبية لمصطلح الرذيلة الانفرادية solitary vice أو الرذيلة السرية secret vice، وتأثيرها على شباب الأمة، وكان يستفظع ما أسماه «الشذوذ الجنسي» في إشارة إلى الجماع بين أفراد الجنس الواحد، خاصة بين الرجال.(١٢٠) وسوف يتطرق ثانية إلى الموضوعين ذاتيهما في معظم كتبه. وفي إحدى الإشارات الضمنية المبكرة للغاية إلى الاستمناء، قال موسى: «ولنفرض أن شابا وقع في عادة سيئة تملّكته. فسبيل خلاصه منها أن يوحي إلى نفسه، في كل فرصة يستطيع أن يسترخي فيها ويلقّن نفسه، عبارة مؤداها: أنا أكره هذه العادة، عادة... (وهنا يعينّها). ولا يزال يكرر ذلك حتى تنطبع في ذهنه عقيدة تتملكه بكراهية هذه العادة».(١٢١) وافترَض موسى أن الفصل بين الجنسين هو السبب وراء «إقبال شبابنا عقب المراهقة على العادة السرية. ذلك لأننا قد نفيناهم أو نحيناهم عن الواقع حين منعنا الاختلاط بينهم وبين الفتيات، فدفعتهم الرغبة الجنسية إلى الاستسلام لخيال تعويضي».(١٢٢) كما عرَّف «العادة السرية» على أنها واحدة من «العادات السيئة الأخرى التي تؤخر نمو الشخصية».(١٢٣)

كان موسى في الأساس مهتما بالمراهق الذي «نجد فيه تغيرا طبيعيا في الجسم والنفس. ولكن قد يقع هذا الشاب في العادة السرية، ثم يُسرف في ممارستها، وعندئذ تتغير شخصيته تغيرا مرضيا، لأنه يحب الوحدة ويستسلم طول نهاره وبعض

---

(١١٩) المصدر السابق، ١٤٥.

(١٢٠) على الأرجح، كان جرجي زيدان هو الذي اخترع مصطلح «العادة السرية» بمعنى الاستمناء، وفي ذلك، انظر الفصل الخامس.

(١٢١) موسى، أسرار النفس، ٨٦.

(١٢٢) سلامة موسى، الشخصية الناجعة (١٩٤٣؛ القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ٣٨.

(١٢٣) المصدر السابق، ١٢٢.

ليله لخواطر جنسية تناسلية، ويبتعد عن الواقع، ويهمل واجباته، وقد ينتهي بالخيبة في المدرسة لهذا السبب». ولتقويم هذا السبيل الضال الذي يسير فيه ذلك الشاب، اقترح موسى ممارسة الرياضة، والذهاب إلى السينما، والمسرح، و«تشجيع هوايةٍ ما قد يتعلق بها مثل ممارسة أحد الفنون».[124]

وسرعان ما سوف يركز موسى انتباهه على العلاج الناجع والدواء الشافي لـ«العادة السرية». إذ روى في مذكراته عام ١٩٤٧، أنه، في ثلاثينيات القرن العشرين، كان عضوا بجمعية الشبان المسيحيين في القاهرة (تأسست في ١٩٢٢)، وكان يلتقي مع شباب مصريين (ليسوا فقط مسيحيين، وإنما مسلمون ويهود أيضا)، يوم الاثنين من كل أسبوع ليتحدث معهم «حديثا عائليا»،[125] وكان ذلك الحديث يتطرق إلى:

> مشكلات الشباب، سواء أكانت ثقافية أم جنسية أم عائلية. ولذلك كان الاتجاه الجنسي يزداد بروزا في هذه الأحاديث. ومن هنا الفائدة التي وجدتها لنفسي من هذه الأحاديث. فإن هؤلاء الشبان كانوا «المواد الخام» التي استطعت أن أدرس بها الطبيعة البشرية. ذلك أن هؤلاء الشبان كانت تتراوح أعمارهم بين الثامنة عشرة والخامسة والعشرين. ولذلك كانت المشكلة الجنسية بارزة عندهم جميعا... وكثيرا ما وجدت أن أحد الشبان كان مثقلا أو مرهقا بالعاطفة الجنسية، التي كان يتخلص منها بالعادة السرية. وكثيرا ما كنت أجد أن الخيبة في الامتحانات المدرسية تعود إلى الانغماس في هذه العادة التي يزيد خطرها فداحة أن الجنسين لا يختلطان. فإن اعتزال كل جنس للآخر يحمله على الاستسلام للخيال، ثم يلتزم هذا الخيال حتى يعود وكأنه «شيزوفرنيا» أي هذا الجنون الذي يتسم بالاستسلام التام للخيال، والانفصال التام من الواقع ومن المجتمع.[126]

كانت آراء موسى حول الجنس متوافقة مع الداروينية الاجتماعية. وكان كثيرا ما يربط بين الأفكار الفرويدية وبين المنهج السلوكي في مسعاه لإيجاد علاج للعادة السرية.

> كثيرا ما فكرت في هذا الموضوع المعقد، أي كيف يرفّه الشاب الأعزب المرهق

---

(١٢٤) المصدر السابق، ١٧٤– ١٧٥؛ وانظر أيضا ١٦٠– ١٦١.

(١٢٥) سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٦٢)، ١٧٢. وهي طبعة محققة ومحدَّثة من مذكرات موسى، نشرت للمرة الأولى عام ١٩٤٧.

(١٢٦) المصدر السابق، ١٧١– ١٧٢.

بالعاطفة الجنسية عن نفسه في مجتمعنا المصري الانفصالي؟ ومازلت أذكر شابا كان حوالي العشرين، جاء إليّ في ذل وصغار، يلمح أحيانا ويصرح أحيانا، بأنه لا يطيق حالته وأنه يوشك على عمل خطير إن لم يتخلص من العادة السرية.(١٢٧)

وكان العلاج الذي اقترحه موسى على الشاب هو الذهاب للرقص مع الفتيات في نوادي الرقص. في البداية، لم ينجح الشاب في مرافقة «فتيات» لكنه نجح في النهاية في مقابلة بعضهن والعثور على رفيقات رقص.

رأيته بعد نحو شهرين، فخلوت به وسألته عن حاله. فأخبرني، وأنا في دهشة عظيمة، أنه منذ تعلم الرقص كف عن العادة السرية. وكان تعليله عجيبا. فقد قال إن في الرقص من الشهامة والذوق والجمال، وهي صفات تلازم الراقص، ما يناقض الذلة والصغار والحقارة التي في العادة السرية... كان هذا الكلام نورا لي... هناك من كان ينجح فيه النصح بالاهتمام بالكتب والثقافة. وهناك من كان يجد في النجاح المدرسي ما يشغله عن هذه العادة. ولكن الرقص كان من أعظم الوسائل الشفائية، وخاصة للحالات الخطيرة.(١٢٨)

كذلك قدم موسى أمثلة أخرى لأشخاص اتصلوا به أو حالات عرفها تعاني من ممارسة العادة السرية. أحد الأمثلة التي قدمها كانت لشاب صار حُطاما نتيجة لإفراطه في الاستمناء بسبب معيشته مع أبوين صارمين كانا يقفان عقبة أمام حياته الاجتماعية ويجبرانه على مطالعة دروسه طوال الوقت. وانتهى الأمر بالشاب، الذي كان فخر العائلة وفرحتها، في مصحة عقلية نتيجة لانفصاله عن الواقع، الذي نجم عن اعتماده على الخيال بشكل زائد عن الحد أثناء ممارسة الاستمناء كمهرب من ظروفه الحياتية الصارمة.(١٢٩)

---

(١٢٧) المصدر السابق، ١٧٢.

(١٢٨) المصدر السابق، ١٧٣.

(١٢٩) سلامة موسى، دراسات سيكلوجية (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ١٠٣-١١٠. ويورد موسى حالة أخرى من حالات الاستمناء بطلها رجل في الثالثة والثلاثين يحضِّر أطروحة الدكتوراه، طلب النصيحة من موسى ليتخلص من إدمان «العادة السرية» الذي بدأه في الخامسة عشرة. وقد أوصاه موسى بالاختلاط مع النساء أو الذهاب مع صديق إلى نوادي الرقص. وشدد موسى على ضرورة ألا يتزوج الرجل إلا بعد أن يتخلص من «خسة» تلك العادة. انظر سلامة موسى، أحاديث إلى الشباب (١٩٥٧؛ القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ١١٤-١١٨.

في بعض الأحيان، كانت أفكار موسى تجاه الاستمناء تبدو أقل حسما. فنجده يقول إن ممارسة العادة السرية «مرة أو مرتين أسبوعيا ليست مضرة، وأن ٩٩ في المائة من الشبان قد فعلوا ذلك من دون أي ضرر. ولكنها تكون مضرة إذا كان من يمارسها، بهذا القدر، يعتقد أنها عادة وضيعة سافلة. أو أنها تضعف صحته وسوف تحطمها. والضرر هنا من الاعتقاد، وليس من العادة».[١٣٠] وبإمكاننا أن نرى من كتابات موسى كيف تحوّل الاستمناء إلى مرض مكتمل الأركان يحتاج إلى علاج، هو خليط من التعديل السلوكي والتسامي الطوعي. والواقع أن الاستمناء بالنسبة لموسى كان واحدا من «الشذوذات» التي تصيب شبان المدن، خاصة أبناء الطبقات الوسطى. وتتضمن الشذوذات الأخرى الاكتئاب، والتوتر الجنسي، وما شابه. وقد رفض رأي فرويد القائل بأن «الجنس هو الجذر الأوحد لكافة أنشطتنا ومشكلاتنا»، فالجذر الأوحد ليس سوى البنية الاجتماعية القلِقة: «في المجتمع العلمي يجب أن يعيش الذكور مع الإناث منذ ميلادهم إلى يوم وفاتهم لا ينفصل جنس من الآخر. لأن هذا هو الوضع الطبيعي الذي تصرخ به الطبيعة. والمجتمع الذي يعارض الطبيعة مجتمع فاسد. وهو لن يستطيع أن يهزمها. لأن الطبيعة ترد اللطمة. فيكون من الانفصال بين الجنسين تلك الشذوذات الجنسية التي شاعت في أمم شرقية عديدة. بل قد يكون الجنون».[١٣١]

ازداد انشغال موسى بـ«الشذوذ الجنسي» بين الرجال، ورَبَط بينه وبين التدابير الاجتماعية للمجتمعات «الشرقية» الماضية والحاضرة. وسوف يتصدى لوجود تلك المشكلات في الحاضر، وتأثير الماضي عليها، بمنتجه الأدبي على وجه الخصوص، وكيفية محاربة ذلك «الفسق» على وجه السرعة. ولعل أولى إشاراته للجنس بين الرجال ظهرت في كتابه أسرار النفس، حيث تعامل معه في سياق الأحلام. ففي قسم عن الرمزية في الأحلام، قدم موسى عددا من الأمثلة لتوضيح وجهة نظره، من بينها هذا المثال: «ع.. يحلم أنه فسق بأخيه. وهو يقص الحلم في كراهة واشمئزاز. لأنه لم يشتهِ قَط أخاه هذا وهو أيضا بعيد عن هذه الشهوة الشاذة. وبتحليل بسيط، أي

(١٣٠) موسى، أحاديث إلى الشباب، ١٢٢. وانظر أيضا موسى، محاولات سيكلوجية، ٥٧.

(١٣١) موسى، محاولات سيكلوجية، ٦٦- ٦٧.

بعد أسئلة وأجوبة، عرفت أنه تشاجر مع أخيه، وأنه لم يشبع انتقامه منه. ولما كان الفسق في العرف الاجتماعي هوانًا، بل غدرا عظيما للشخص الذي يُفسق به، فإن ع.. ينتقم من أخيه بالفسق به».[١٣٢] ورغم خبرته بفرويد، أخفق موسى في تقديم قراءات فرويدية بديلة؛ تحديدا، أن المشاجرة بين الأخوين نفسها كانت تعبيرا عن مشاعر جنسية متبادلة بينهما. فإذا كانت المواقف الاجتماعية بالنسبة لفرويد مدفوعة بمشاعر جنسية، فبالنسبة لموسى (وهنا يتضح تأثير آدلر الكبير عليه)، فإن المشاعر الجنسية هي ببساطة تعبيرات عن مشاعر العداء الاجتماعية. وسوف يصر موسى، متوافقا مع تحليله، في كتاب لاحق على أن «العدوان هو الصفة الغالبة في الشهوة الجنسية، ونقول الشهوة لا الحب...وقد وجدت أنا في أحلام كثيرة أن الشاب عندما يغتاظ من شاب آخر يحلم أنه فسق به، فالشهوة الجنسية هنا قد أُثيرت، على شذوذها، بالخصومة والعدوان إذ هي تمثلهما».[١٣٣]

في إحدى إشاراته النادرة للمثليّة الجنسية في الغرب، ناقش موسى حياة وأعمال أندريه جيد في مقالة قصيرة بمناسبة ذكرى ميلاد جيد الثمانين وبعد فوزه بجائزة نوبل في الآداب. كان موسى واضحا في موقفه تجاه المثليّة الجنسية في الغرب. إذ يقول لنا إن جيد

> عرف أيام شبابه «أوسكار وايلد» وتعلم منه الاستهتار، والاستهتار الجنسي خاصة. ولكن يجب علينا أن نستمع إلى كلمة نيتشه هنا، وهي: «ماذا علينا أن نقرأ العبقريين حتى ولو كانت في رءوسهم بعض الديدان؟». وفي شبابه زار الجزائر، وتوغل في الاستمتاع النفسي والذهني والجسدي... وفي ١٩٣٦ زار روسيا، ودرس هذه الدولة الجديدة. ووجد فيها ما ظنه قيودا للحرية. وهنا نجد أن الديدان لا تزال تنغل في رأسه، إذ لام الروسيين لأنهم قيدوا الحرية ووضعوا العقوبات للشذوذ الجنسي... وقد ظهرت ترجمة إنجليزية هذا الشهر لكتابه «الجورنال» أي المذكرات اليومية التي ينقل فيها إحساساته وتأملاته. والعجب في هؤلاء الإنجليز أنهم ارتضوا السجن لأوسكار وايلد سنتين، ثم هم يرحبون الآن بتلميذه الذي يدعو دعوته.[١٣٤]

---

(١٣٢) موسى، أسرار النفس، ٤٨- ٤٩.

(١٣٣) موسى، محاولات سيكلوجية، ١٦٣.

(١٣٤) سلامة موسى، طريق المجد للشباب (١٩٤٩؛ القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ١٨٩- ١٩٠.

وفي معرض حديث موسى عن مصر و«الشرق»، قدم تشخيصا جامعا مانعا لا يختلف عمّا قدّمه حول الاستمناء. فإذا كان سيد قطب قد اعتقد أن الإفراط في الاختلاط بين الجنسين هو السبب وراء الشذوذ في الغرب، فقد رأى موسى، الذي ردد حجة المستشرقين، أن الفصل بين الجنسين هو السبب وراء الشذوذ الجنسي: «إذا انفصل الاثنان [الرجل والمرأة]، فإن الفساد ينشأ ويفكّر كل منهما في جنسه دون الجنس الآخر. وهذا ما نسميه (شذوذا). وهذه كلمة صحفية، غير علمية، نتفادى بها من كلمات أخرى فاحشة نشمئز من ذكرها».(١٣٥) لكن علاج هذا الموقف ليس سهلا:

> نحن لا نزال نحتاج إلى سنوات قبل أن نعمم الاختلاط بين الجنسين حتى يخف الإرهاق الجنسي. وبهذا الاختلاط يزول الشذوذ الجنسي بين الشبان كما تزول العادة السرية. وقد شاع الشذوذ الجنسي في الأمم الشرقية لهذا الانفصال القائم بين الجنسين، كما أن شبابنا يمارسون العادة السرية مع اشمئزازهم منها وكراهيتهم لها [و] لهذا الانفصال أيضا، ولست أعني أن أوربا وأمريكا تخلوان من هاتين الرذيلتين خلوا تاما. وإنما أعني أن الشباب هناك أقل انغماسا فيهما من شباب الأمم الشرقية لأنه يختلط بالجنس الآخر.(١٣٦)

وحكى موسى حالة صبي في السابعة عشرة كَتب له يطلب العون في ورطته، إذ كان يشعر بانجذاب جنسي تجاه الرجال، فأوضح موسى أن:

> هذه الإحساسات تكاد تكون طبيعية في جميع المراهقين وأيضا المراهقات. وقد تستمر إلى العشرين. وهي أن الشاب يعجب بشاب آخر في سنه أو أصغر منه. والفتاة كذلك تعجب بفتاة أخرى في سنها أو أصغر أو أكبر منها. وهذا الإعجاب هو بالطبع جنسي في أساسه أي أنه شاذ. وكثيرا ما يحدث الاتصال الشاذ في هذه السنين. ولكن إذا كانت البيئة حسنة وكان الاختلاط بين الجنسين مباحا فإن هذا الاتجاه الجنسي الشاذ يتجه نحو الجنس الآخر. وينسى الشاب إعجابه بالشبان كما تنسى الفتاة إعجابها بالفتيات. وعندئذ يعود كلاهما إلى الحالة السويّة وهو ما يحدث في أوربا وأمريكا وجميع الأقطار التي تجيز الاختلاط بين الجنسين في المجتمع وفي المدرسة الابتدائية والثانوية والجامعة.(١٣٧)

---

(١٣٥) سلامة موسى، الأدب للشعب (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٥٦)، ٨٢.

(١٣٦) موسى، محاولات سيكلوجية، ٤٧.

(١٣٧) المصدر السابق، ٥١.

وناقش موسى زعمه السابق فيما يخص تفشي شهوة الجنس المثليّة في الأمم «الشرقية» حين قدم زاوية طبقية للموضوع:

> يكثر الشذوذ في مصر للانفصال القائم بين الجنسين، وهذا الشذوذ يغلب في المدن ويندر في الريف، لأن الاختلاط في الريف متوافر بسبب الأعمال الاضطرارية التي تجمع بين الجنسين، بل كذلك الحال في الطبقات الفقيرة في المدن فإن الانفصال ليس تاما، ولذلك لا يكثر الشذوذ الجنسي في هذه الطبقات كما يكثر بين أفراد الطبقة المتوسطة وخاصة لأن سن الزواج تتأخر بين هذه الطبقة. ولهذا الوضع الاجتماعي أثر آخر. فإن العادة السرية بين الريفيين من الجنسين، وكذلك بين الطبقات الفقيرة في المدن، تكاد تكون مجهولة. بخلاف الحال بين الطبقة المتوسطة حيث تفشو كثيرا.(١٣٨)

ومن جديد، تطرق موسى للموضوع نفسه في كتاب خصصه لحقوق النساء. مؤكدا على أننا «نحن الرجال والنساء يجب ألا ينفصل أحد جنسينا عن الآخر. لأننا عندما ننفصل نقع في شذوذات جنسية بشعة... هذا الفصل هو علّة الشذوذ الجنسي الذي يجعل من الرجل حيوانا، قبيحا، زريا، مريضا، يحيا [كما في الأصل] في هذه الدنيا حياة سرية يفترس الصبيان ويفسدهم ويحرفهم عن رجولتهم القادمة. ولا علاج لهذه العاهة إلا بالاختلاط بين الجنسين، حتى يتجه الاشتهاء الجنسي وجهته الطبيعية ولا ينحرف. بحيث يحب الرجل المرأة ولا يحب الغلام».(١٣٩) وبينما سرد موسى في مذكراته قصة رجل طلب نصيحته لإدمانه العادة السرية، ونصحه موسى بالرقص كعلاج، يحكي في كتابه عن حقوق النساء حكاية أخرى لصبي في السابعة عشرة (ذكره من قبل في محاولات سيكلوجية في القصة التي ناقشناها سابقا) كتب له يطلب عونه في مرضه، حيث ينجذب جنسيا ناحية الرجال. ويستخدم موسى هذا المثال للتعميم على المجتمع بأكمله، ويُرجع «شذوذ» هذا الصبي إلى العيش في مجتمع يفصل بين الجنسين وإلى تأخر سن الزواج في «وسطنا الاجتماعي». ورغم أن سن الزواج تتأخر أيضا في أمريكا وأوروبا، فإن «هناك الاختلاط، وهنا الانفصال. والشاب

---

(١٣٨) المصدر السابق، ٥٢- ٥٣.

(١٣٩) سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل (١٩٥٦؛ القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ١٣- ١٤.

هناك يختلط بالفتاة فتستقيم خيالاته الجنسية لأنها هي هدفه... فهو سويّ. ولكن هذا الشاب المصري لا يجد غير الشبان الذكور في سنه، فهو ينقل إليهم استطلاعه الجنسي ويتخيل جمالهم. لأنه لا يرى غيرهم هدفا لغريزته، وهو لذلك شاذ».[١٤٠] ويبدو أن موسى يريد أن يوحي هنا أن الانجذاب الحصري تجاه الرجال هو العرف السائد بين الرجال المصريين كما أن الانجذاب الحصري ناحية النساء هو العرف السائد بين الرجال الأمريكيين والأوروبيين. ولا يتضح كيف للرجال المصريين الذين يشتهون النساء أن يشذوا عن العرف السائد وكيف يمكن للرجال الأوروبيين والأمريكيين الذين يرغبون في الرجال أن يشذوا عن أعرافهم. كانت نصيحته للشاب الذي كتب إليه هي: «احذر أن تسقط فأنت على شفا هاوية وفي طريق الشذوذ الجنسي. وانقل حبك وإعجابك إلى الجنس الآخر وتعرَّف إلى فتاة واحترمها. وكن صديقا شريفا لها. وإني واثق أن هذا يشق عليك الآن. لأن خيالاتك لا تمس المرأة من قريب أو بعيد. ولكن تمرن».[١٤١]

وأصر موسى في كتاب بعد آخر على أن الرقص المختلط هو أفضل علاج لكافة العقد الجنسية في المجتمع المصري، بما فيها الشهوة تجاه نفس الجنس، فهو يمثل واحدا

> من أنجع الوسائل لمعالجة هذه الشذوذات الجنسية، لأن الرجل الذي يرقص مع امرأة يتجه الاتجاه الجنسي الصحيح بلا انحراف أو زيغ. إذ من غير المعقول أن يلتفت إلى غير المرأة في الخيال أو الواقع. وهذا كسب كبير لكثير من الشبان الذين تقدمت بهم السن في العزوبة فزاغوا وانحرفوا. وفي مصر يشيع الانحراف الجنسي أكثر مما يشيع في أوروبا للانفصال القائم بين الجنسين... ونحن حين نأتي بالشباب الشاذ ونحمله على الرقص مع الجنس الآخر، وليس هذا سهلا، نحاول أن نرده إلى الهدف الجنسي الصحيح. وهو عندئذ يكسب شخصية جديدة يسترد بها صحته وكرامته الجنسيتين معا.[١٤٢]

وبيَّن موسى كيف أن الرقص المصري رجعيّ، فهو يقوم على الحط من شأن

(١٤٠) المصدر السابق، ٤١. هذا هو ذات الشاب الذي أورد موسى رسالته في كتاب محاولات، ٤٠.

(١٤١) موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، ٤٢.

(١٤٢) موسى، دراسات سيكلوجية، ١٥٥ - ١٥٦.

النساء. وأكد مرارا دعوته للرقص الأوروبي المختَلَط باعتباره أفضل نمط للتدريب الاجتماعي للجنسين: «أخيرا يجب أن نذكر، ولا ننسى أبدا، أن الراقص لا يمكن أن يقع في الشذوذ. لأن الرقص يعوِّده الاتجاه نحو المرأة، والمرأة فقط. فهو يسدد نظرته الجنسية نحو هدفها الطبيعيّ. وكذلك الشأن في المرأة».(١٤٣)

لقد رأى موسى مسألة الشذوذ الجنسي المعاصر استمرارا للماضي العباسي، وركز إدانته على أبي نواس باعتباره الأكثر مجونا في الأدب العربي.لكن المفارقة أنه بدا منزعجا، في كتاب سابق له، من فرض قيود على شعر أبي نواس، وذكر كيف بتنا نتيجة تأثرنا بما أسماه «داء اللغة العربية» وحدده على أنه «الكلاسيكية الرجعية»: «نقرأ عن رفض إحدى قصائد أبي نواس [مؤخرا]، وهو المجدد العظيم، في مباراة أدبية».(١٤٤) وسوف يغيّر رأيه لاحقا. ففي خطوة تذكرنا بطه حسين، وفي معرِض التشديد على ضرورة أن يشتري الشباب الكتب كي يثقفوا أنفسهم، حذَّر موسى من أن هناك «كتبا سيئة، بل غاية في السوء، مثل دواوين ابن الرومي وأبي نواس. فإننا نخجل من هذه الكتب لأبنائنا وبناتنا يقرأونها [كما في الأصل]، ولذلك يجب أن نخجل من أن نقرأها نحن أيضا. وإن كنت أعتقد أن الرجل الناضج الذي يحتاج إلى زيادة بصيرته بالتاريخ يحتاج إلى قراءتها، يقرأها للتاريخ وليس للفن».(١٤٥) وهكذا، فمن غير المحبذ الاستمتاع بشعر أبي نواس وتقديره وإنما يمكن الاستعانة به كمُخبر أدبي لحساب علم الأنثروبولوجيا التاريخية.

---

(١٤٣) موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، ١١٤. بالإضافة إلى الرقص، يقدم موسى أيضا بعض النصائح الوجودية. ففي حالة واحدة على الأقل، زعم موسى أنه نجح في شفاء رجل، وبالتحديد شاب في الخامسة والعشرين كان عمه قد «فَسَقَ به» لعام كامل عندما كان صبيا صغيرا في الثانية عشرة. وعند بلوغه، «فَسَقَ» الشاب بالصبيان، «بل فَسَقَ بالبغايا شاذا» (في إشارة إلى الجنس الشرجي). كذلك كان الرجل يكره الرجال الشرفاء المهذبين وكان مدمنا للخمر. وقد ساعده موسى بأن اقترح عليه أن يفهم أنه إنما يقوم بتلك الأفعال نتيجة لصدمته الطفولية، وأن عليه أن «يقف ويتطور» ويسعى «للارتقاء» وأن «يولد مرة أخرى». وعندما سأل موسى الرجل لاحقا عما كان له أكبر الأثر في شفائه، قال له إنه الجزء المتعلق بضرورة أن «يولد من جديد، ميلادا جديدا». انظر موسى، أحاديث إلى الشباب، ١٣٥ - ١٣٩.

(١٤٤) سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية (١٩٤٥؛ القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤)، ٨٢-٨٣.

(١٤٥) سلامة موسى، أحاديث إلى الشباب، ٤٢- ٤٣.

في البداية عرَّف موسى الشذوذ الجنسي بأنه «العلَّة النواسية».[١٤٦] ورأى أن الزمن الحاضر لا يختلف عن العصر الذي عاش فيه أبو نواس: «ترى لو أن أبا نواس كان يعيش في مجتمع مختلط يجد المرأة في السوق والمجلس والمكتب والمتجر، هل كانت غريزته الجنسية تزيغ ويفسد هو منها كما يُفسد غيره من الشبان؟ إن أعظم ما يقي المجتمع من الشذوذ الجنسي، وهو أحط ما يمكن أن يتخيله إنسان في فساد الطبيعة البشرية، هو الاختلاط بين الجنسين. وأعظم مرانة على الصحة الجنسية هو الرقص».[١٤٧] وبكثير من الحنق، وجه موسى دعوته لأساتذة الجامعات: «علموا شبابنا وفتياتنا الرقص حتى تُكفل به لهم الصحة الجنسية، وحتى يتهيئوا به للحب الجميل. أوجِدوا لنا فرقة للباليه. أمتعونا وعلمونا وصححوا غرائزنا حتى لا نكون نواسيين».[١٤٨] مع ذلك فبشاعة النواسيين لم تعن أن موسى كان يدعم الحل الذي طرحه هتلر للمثليّين. ففي مناقشته للأطروحات الداعية لتحسين النسل (اليوجينيا)، قال موسى جازما «وقد عرفَت بعض الشعوب قيمة الوراثة فسنت قوانين لتعقيم الناقصين في الذكاء، أي البُله. وأسرفت حكومة هتلر فكانت تعقِّم بعض المجرمين النواسيين الذين يفسقون بالصبيان أو الذين يثبت عليهم تكرار الجريمة».[١٤٩]

كان تشخيصه القائل بأن الفصل بين الجنسين يؤدي إلى «العلَّة النواسية» سببا في اندلاع معركة صاخبة عام ١٩٥٤: «وجابهتُ العامة والغوغاء بكلامي هذا».[١٥٠] والواقع أن معاصري موسى الذين اشتبك معهم على صفحات الجرائد المصرية لم

---

(١٤٦) سلامة موسى، دراسات سيكلوجية، ٢١.

(١٤٧) سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، ١١٥. وسوف يضيف في موضع آخر أن «هذا الوسط الذي عاش فيه أبو نواس، هذا المجتمع الذي انفصل فيه الجنسان، مازلنا نجد مثله في كثير من الأمم. بل أستطيع أن أقول أن هناك من القوانين التي سُنّت عندنا ما يزيد هذا الانفصال في المجتمع، ويزيد، بالطبع، هذا الشذوذ النواسي. ولا يمكننا أن ننتظر من شاب، يبقى إلى سن الثلاثين وهو لا يشترك مع امرأة في زمالة أو عمل أو رفقة، أن يكون سليما. إذ لا بد أن يقع في الشذوذ وهو: (١) شذوذ العادة السرية التي تفتت كيانه، وقد تسلمه إلى النورستينيا. (٢) شذوذ الالتفات لجنسه الذي ربما ينتهي به إلى السجن. (٣) شذوذ الكظم الذي قد ينتهي به إلى المارستان». انظر موسى، الأدب للشعب، ٨٢.

(١٤٨) موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، ١١٧.

(١٤٩) سلامة موسى، أحاديث إلى الشباب، ٧٥.

(١٥٠) سلامة موسى، الأدب للشعب، ١٨٥.

ينظروا إليه بالكثير من الإعجاب. وكان من بين منتقديه طه حسين، وعباس محمود العقاد، وكامل الشناوي، والكاتب المسرحي توفيق الحكيم، وغيرهم.[١٥١] وقد ظل متفردا بين المفكرين العرب البارزين في القرن العشرين في مسعاه لأَوْرَبة الثقافة والأخلاق المصرية (بل والعربية والإسلامية) عبر التضحية بكل الخصائص الثقافية المحلية، بما فيها الطعام، والملبس، والموسيقى، التي دعا أيضا لتغييرها إلى الأشكال الأوروبية. وفيما نظر مفكرون آخرون إلى المنجزات «الحضارية» كنموذج يُعِين على التحديث الحاضر، فإن عشق موسى لما هو إنجليزي وأوروبي دفعه للدعوة إلى تحويل مصر إلى أوروبا. ومن هنا جاء انشغاله، أو لنقل هاجسه، بالشهوات والممارسات الجنسية المصرية (وإحساسه بالخجل منها) ورغبته في جعلها سويَّة حتى تعكس الحاضر الأوروبي.

لم يكن موسى راضيا عن مقاربة معاصريه لدراسة الماضي، وقدَّم له قراءة جمالية واجتماعية مختلفة اعتمادا على منهجه الحاضريّ. فقد أصرّ على أن الأدب العربي العباسي مدين بالفضل للخلفاء والطبقات العليا ولمباهجهم، لكنه لم يكن أدبا «للشعب». وذلك لا يعني أن هذا الأدب كان خاليا من القيمة، وإنما «هذا الأحسن الذي عند القدماء لا يمكن أن يحتوي الأشعار اللوطية التي ألفها أبو نواس ولا الأشعار البُرازية التي ألفها ابن الرومي».[١٥٢] فالأدب أو الفن، عند موسى، «يهدف إلى الأخلاق العليا»ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نسمي شعر أبي نواس «فنا جميلا»،[١٥٣] وأضاف

> أن الأدب «المرتبط» أو الأدب «الملتزم» يحتم علينا أن نتناول المشكلات الاجتماعية. لأن الأديب مسئول. ومسئوليته أمام المجتمع والإنسانية. فيجب أن يقف على الدوام ضد الحرب، والاستعمار، وضد الاستغلال، وضد احتقار المرأة، وضد التفاوت بين الجنسين في الحقوق المدنية والدستورية والاقتصادية، كما عليه أن يدعو إلى إنصاف العمال وإلى دعوة الحب بين الجنسين. هذا إذا كان مسئولا. أما إذا لم يكن مسئولا،

---

(١٥١) للاطلاع على مناقشة لآرائهم فيه وردوده عليهم، انظر موسى، الأدب للشعب، ١٨٧ - ١٩٦.

(١٥٢) المصدر السابق، ١١. ولمزيد من التوصيفات انظر أيضا ١٧٧. وكان ابن الرومي بالفعل قد أورد العديد من الإشارات للبراز والريح في هجائياته.

(١٥٣) المصدر السابق، ١٢.

فليؤلف القصائد عن [الملك] فاروق ويصفه بأنه «فيلسوف»، وليقل إن أبا نواس أديب عظيم، وليؤيد المستبدين في إلغائهم للدستور. كي يحكم [الملكان] فؤاد أو فاروق بلا برلمان، ولتذهب الأمة إلى التراب.(١٥٤)

وأطلق موسى على الأدب الذي ورثه العرب والمصريون المعاصرون اسم الأدب «الإقطاعي». وشَكَا من أنه «قد طُبع ونُشر لأبي نواس، وعنه، نحو ستة أو سبعة كتب أستطيع أن أسميها، كلها مؤلفات إقطاعية غايتها اللذة العابرة بالنكتة الإيقاعية والمعنى الانبساطي والخيال المخمور والشهوة الشاذة. فقد كان أبو نواس يعيش في مجتمع إقطاعي يأكل من موائده ويأخذ بميزانه الأخلاقي وينشد قيمه. ومؤلفونا، الذين أحيوا ذكراه بمؤلفاتهم العصرية، لا يختلفون عنه في الروح الإقطاعي والوسط الإقطاعي اللذين انبعثوا بهما إلى هذا التأليف. يؤلفون بلغة أبي نواس ويهدفون إلى استقطار معاني الأدب بإملائه».(١٥٥) وفي تشنيع آخر بأبي نواس تساءل موسى:

هل يمكن أن نقول إن أشعار أبي نواس تخدم الصحة الاجتماعية؟ لا. إنما هي تخدم المرض الاجتماعي، وتحبب الفسق والفحش إلى الناس... وعبقرية أبي نواس لا ينكرها أديب ناشئ فضلا عن أديب ناضج. ولكنها عبقرية الصنعة فقط، أما عبقرية الفن الذي يهدف إلى الحياة ويرى رؤيا الحياة ويرسم الأخلاق السامية، ويحس المسئولية الإنسانية، فلا شيء منها عند أبي نواس، وإني حين أقرأه أجد في معانيه بريقا هو بريق العفن ينمو على النتن. أو أزهار سامة يجب أن نقي الشباب منها. وأدبه هو أدب العاهة الجنسية، أدب الفحش الذي يشمئز منه الرجل الصالح النظيف على الرغم مما فيه من التماعات وومضات. ولذلك أقول إن دلالة أبي نواس عندي ليست فنية أو أدبية وإنما هي اجتماعية سيكلوجية... الدلالة الاجتماعية أن أبا نواس كان يعيش في مجتمع انفصالي قد فصل بين الجنسين ففسدت غريزته الجنسية... قد يُقال: إن هذا الفساد يوجد أيضا عند الأمم التي يختلط فيها الجنسان. وهذا صحيح. ولكن هناك فرقا عظيما بين أمة يتخصص فيها أذكى شعرائها لتأليف نحو ألفي صفحة من الأشعار في الفحش والشذوذ وبين أمة يؤلف فيها شاعر من شعرائها قصة أو بيتا من الشعر في هذه المعاني ينشر في السر.(١٥٦)

---

(١٥٤) المصدر السابق، ٢٠- ٢١.

(١٥٥) المصدر السابق، ٦٩.

(١٥٦) المصدر السابق، ٨١.

وواصل موسى تفسير انشغاله بأبي نواس: «ما كنت لألتفت إلى أبي نواس لولا أني أريد استخراج العبرة من مجتمعنا... والعبرة هي أن مجتمعنا لا يختلف عن المجتمع الذي عاش فيه أبو نواس إلا في الدرجة. وأن ما نهدف إليه من الصحة الاجتماعية لأبناء الشعب لا يمكن أن يتحقق ما دمنا أو بالأحرى، ما دام بعضنا، يقول بالانفصال [بين الجنسين]».(١٥٧) وهكذا، يظل الفصل بين الجنسين هو الغول الأساسي للمجتمع المصري:

> حيث يكون الانفصال فإن الشذوذ يأخذ مكان الصحة، فتتجه الفتاة إلى الفتاة والشاب إلى الشاب. وهنا العاهة الاجتماعية البشعة التي لزمت المجتمعات الشرقية آلاف السنين الماضية حين شاع الانفصال بين الجنسين: وليست أشعار أبي نواس التي يمجد فيها هذا الشذوذ [سوى] انعكاس للحالة الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره بسبب الانفصال بين الجنسين.(١٥٨)

كان لب الموضوع بالنسبة لموسى في كل ما ذهب إليه هو قدرة الحضارة المصرية على البقاء. فقد تسبب الفصل بين الجنسين، بحسبه، في إدمان العادة السرية والشذوذ الجنسي إضافة إلى قمع النساء، اللاتي كان يطلب لهن المساواة. ولخَّص موسى مخاوفه، مُخلِصا لـمُثُله السبنسرية، كالتالي: «لكننا في تنازع بقاء مع الأمم المتمدنة فيجب أن ننتج مثلها. وإذا عطلنا المرأة عن العمل فإن إنتاجنا يقل... وعندئذ ننهزم في «تنازع البقاء». بل قد ننقرض كما انقرض الهكسوس، والحيثيون، والكنعانيون، والبابليون، والميديون؟، والأنباط، وعشرات غيرهم من الشعوب التي لم تتطور».(١٥٩) ولكي يصبح المصريون أوروبيين، فليس أمامهم سوى أن يحذو حذو الأوروبيين وأن يصبحوا مثلهم.

كان لموسى بعض الحلفاء من المفكرين العرب الذين كانوا أقل شهرة منه ولكنهم كتبوا في الاتجاه نفسه. أحدهم هو عالم الاجتماع العراقي علي الوَردي، الذي كان يُدرِّس في كلية المعلمين ببغداد وخاض في أفكار شبيهة بأفكار موسى. لكن بخلاف

(١٥٧) المصدر السابق، ٨٢- ٨٣.

(١٥٨) موسى، أحاديث إلى الشباب، ٨٩.

(١٥٩) موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، ١٣٨.

موسى صاحب الشعبية الواسعة في البلاد العربية، لم يكن الوردي معروفا إلا في العراق. كان الوردي، الذي تلقى تعليمه في الولايات المتحدة، علمانيا وحداثيا عنيدا ألف كُتبا تروِّج للأخبار المثيرة والمبالغ فيها، ومؤلفات نظرية عن الأدب والتاريخ الإسلامي وعلم النفس وعلم الاجتماع. وأثارت أفكاره حفيظة العديد من المحافظين العلمانيين والمتدينين في العراق في خمسينيات القرن العشرين (لا يظهر ذِكر لأعماله خارج العراق)، الذي كان آنذاك مملكة يحكمها الهاشميون. وجد الوردي، المشغول بالعلاقات والشهوات الجنسية في العالم العربي القروسطي والمعاصر، وتحديدا في العراق، في مذكرات رفاعة الطهطاوي حول رحلته إلى باريس في القرن التاسع عشر مدخلا مناسبا لمناقشة الجنس في المجتمع المعاصر. وقد ظهرت نقمة الوردي على الوُعّاظ وعلماء الدين، وغيرهم، بوضوح فوصفهم في أحد كتبه بأنهم «وُعّاظ السلاطين»، وفيه حَمَل على الطهطاوي لأنه انتقد الحريات التي استمتعت بها النساء الفرنسيات بينما مدح الفرنسيين لأنهم «لا يميلون إلى اللواط أو التعشق بالصبيان». واستطرد قائلا:

> لقد مدح هذا الأزهري الفرنسيين لكونهم لا يعشقون الصبيان وذمَّ نساءهم على سفورهن واختلاطهن بالرجال، وما درى أنهما أمران متلازمان فلا يوجد أحدهما إلا حيث يوجد الآخر. دأب وُعّاظنا على تحبيذ الحجاب وحجر المرأة، فنشأ من ذلك عادة الانحراف الجنسي في الرجل والمرأة معا. فالإنسان ميال بطبيعته نحو المرأة، والمرأة كذلك ميالة نحو الرجل. فإذا منعنا هذه الطبيعة من الوصول إلى هدفها بالطريق المستقيم لجأت اضطرارا إلى السعي نحوه في طريق منحرف. وقد دلت القرائن على أن المجتمع الذي يشتد فيه حجاب المرأة يكثر فيه، في نفس الوقت، الانحراف الجنسي من لواط وسحاق وما أشبه.[١٦٠]

وبخلاف توفيق الطويل (ورد ذكره في المقدمة) الذي اعترض على اندهاش الطهطاوي من غياب التعبير عن حب الغلمان في المجتمع الفرنسي، وبخلاف هدف الطويل الشخصي المتمثل بإنكار إمكانية ظهور «الشذوذ الجنسي» بشكل «طبيعي»،

---

(١٦٠) علي الوردي، وعاظ السلاطين، رأي صريح في تاريخ الفكر الإسلامي في ضوء المنطق الحديث (١٩٥٤؛ لندن: دار كوفان، ١٩٩٥)، ٨.

كانت أجندة الوردي أكثر راديكالية. فهو لم يسع إلى إنكار وجود الشذوذ الجنسي وإنما إلى الإصرار على انتشاره وإلى تقديم تفسير لتلك الظاهرة الإشكالية. ومن ثم، كان هجوم الوردي على الوُعَّاظ عنيفا. إذ أضاف في الهامش أن «الانحراف الجنسي منتشر بين الوعاظ أنفسهم أكثر من انتشاره بين غيرهم».(١٦١)

وعلى النقيض من القيود المفروضة على الشهوات «الطبيعية» في العراق، بدا أن الغرب يعترف بالشهوات «الطبيعية» في المجتمع الغربي. وهنا بدا وكأن الوردي يضفي على الرقص المختلط قيمة تشبه تلك التي قال بها موسى. فالجامعات الأوروبية، على سبيل المثال، لا «تعظ» طلابها في شئون الجنس، بل «تخصص لطالباتها وطلابها أماكن للاختلاط والرقص».(١٦٢) وقد استشهد الوردي بفرويد فيما يخص الطبيعة الجنسية للكبت، ليخلص إلى أن «المجتمعات الحديثة بدأت تقضي على بعض أسباب هذا الصراع النفسي، حين أطلقت الحرية للمرأة ورفعت من مستواها الثقافي والاقتصادي وسمحت لها بالاختلاط مع الرجل وبمغازلته ومراقصته وملاعبته».(١٦٣) وانتهى الوردي إلى أن «هذا التزمت الشديد الذي امتازت به حضارتنا الشرقية هو بقية من بقايا مجدنا الذهبي القديم. فقد كانت المرأة آنذاك تباع وتُشرى. وكان الأمراء والأغنياء في تلك الأيام يُكثرون من شراء الجواري ويملئون قصورهم بهن...وكان صاحب الجواري... يقيم الأسوار العالية حولهن، ويشتد في حراستهن ومراقبتهن لئلا يطمع أحد الفقراء فيختطف منهن نظرة أو يحظى بغمزة».(١٦٤) وللوصول إلى تلك النتيجة، استشهد الوردي بالمرجعية الاستشراقيةلآدم ميتز.(١٦٥)

تلك الأفكار أعادت الوردي إلى ثيمة مألوفة، ألا وهي الشعر العربي القروسطي و«الشذوذ الجنسي». فقد أصرّ الوردي على أن هذا الشعر كان تعبيرا عن انتشار

---

(١٦١) المصدر السابق.

(١٦٢) المصدر السابق، ٩.

(١٦٣) المصدر السابق، ١٧.

(١٦٤) المصدر السابق، ٩.

(١٦٥) المصدر السابق، ١٠.

«الشذوذ الجنسي» في المجتمع بأسره. وجزم بأنه لا يجوز انتقاد شاعر من الشعراء على ذلك، إذ «ليس العيب عيبهم، إنما هو عيب المجتمع الذي يعيشون فيه».[١٦٦] فبالنسبة لأبي نواس ذكر مؤرخون أن «أبا نواس كان مصابا بالشذوذ الجنسي إلى درجة كبيرة، وكان في صباه ذا شذوذ سلبي، ثم انقلب في كبره فأصبح ذا شذوذ إيجابي. ويقال إنه اعترف بذلك بلا حياء أو تأثم. والظاهر أن شذوذه العنيف هذا دفعه إلى ابتداع الغزل المذكر في الشعر العربي لأول مرة في التاريخ». وأضاف الوردي «يصح القول بأن الشذوذ الجنسي أخذ ينتشر بين الناس قبل عهد أبي نواس نفسه. ولكن الناس كانوا يواربون فيه ويتسترون. ولم يجرؤ أحد منهم أن يقول عن نفسه أنه لوَّاط يحب الغلمان. وعلى حين غرة طلع أبو نواس عليهم فشق الستار وصرخ فيهم قائلا: (لماذا هذا النفاق أيها الناس؟)».[١٦٧]

وفي رده على أحد منتقدي نظريته القائلة بأن حجاب النساء والانفصال بين الجنسين يؤديان إلى «الشذوذ الجنسي»، قال الوردي إن الشذوذ الجنسي انتشر في كل المجتمعات، لكنه كان أكثر شيوعا في المجتمعات العربية والإسلامية. وهذا الاختلاف الكمّي يمكن تأكيده علميا، حيث إن «الشذوذ الجنسي أصبح من المواضيع العلمية التي يصعب التهويل أو التهريج فيها. وهو اليوم يخضع للإحصاء والدراسات الموضوعية أكثر مما يخضع للآراء الذاتية التي اعتاد بعض أدبائنا أن يطلقوها على الناس متى شاءوا».[١٦٨] بل إن المرء بوسعه حتى أن يؤكد بصورة إمبريقية (تجريبية) شيوع «الشذوذ الجنسي» في المجتمع العراقي. فقد دعا الوردي أحد منتقديه، المؤرخ الأدبي الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، إلى أن «يتجول في المناطق التي يشتد الحجاب فيها ليرى المدى الذي وصل إليه الشذوذ الجنسي فيها. وله أن يتذكر كيف انتشر الشذوذ عندنا في العهد العثماني».[١٦٩] كان الوردي يأمل

---

(١٦٦) علي الوردي، أسطورة الأدب الرفيع (١٩٥٧؛ لندن: دار كوفان، ١٩٩٤)، ٧٢.

(١٦٧) المصدر السابق، ٧٣- ٧٤.

(١٦٨) المصدر السابق، ٧٥.

(١٦٩) المصدر السابق. ومن بين منتقدي آراء الوردي، إضافة إلى محيي الدين، عبد الرضا صادق في سفسطائية للبيع، منهج الدكتور علي الوردي وتفكيره (بغداد: دار الحديث، ١٩٥٦)؛ وسهيل السيد

أن تغير الحداثة من هذا الوضع. ورغم أن الوردي لم يكن يعرف - كما يبدو لنا - أن ما كُتب في عشق الغلمان في الشعر العربي الحديث كان نادرا، هذا إن وجد أصلا (الواقع أن محيي الدين، الذي لم يكن شاعرا، كان واحدا من القلة التي كتبت في هذا الباب، إذ ألّف عام ١٩٣٢ قصيدة نادرة تعبر عن عشق إيروتيكي موجهة من مدرِّس لغلام)،[١٧٠] فقد ظل متفائلا بشأن المستقبل الحضاري للعرب. إذ تنبأ بأن «العرب في القرن القادم سوف لا يستطيعون التغزل بالغلمان مع وجود الهيفاوات الدعجاوات حولهم في كل مكان».[١٧١]

شهوات موروثة

قدّم عِقدا الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي مناهج أدبية وتحليل - نفسية جريئة لدراسة تراث العرب القدماء والحياة الجنسية للعرب المعاصرين، بينما قام عقد الستينيات بمأسسة المناهج القومية والمناهج المناهضة للقومية. وفي المقابل، سوف يسعى العالم العربي ما بعد ١٩٦٧ يائسا للبحث عن نماذج للمحاكاة، يمكنه من خلالها رؤية تاريخه وحاضره. وسوف يحاول المفكرون العرب، المقيمون في العالم العربي وفي الشتات، والذين يكتبون بالعربية أو بلغات أوروبية، أن يتصدوا لبعض تلك الموضوعات موظفين مناهج ومقاربات جديدة تتراوح من شِبه الاستشراقية إلى المقاربات النسويّة العلمانية. بالنسبة للبعض، كان إبطال سحر بعض كتابات القومية العربية وفضح الأنظمة القومية العربية عقب هزيمة حرب ١٩٦٧ بمثابة إشارة على أن منهج أصول البحث methodology الاستشراقي والسياسات الاستشراقية يمكن

نجم العاني، في حكم المقسطين على كتاب وعاظ السلاطين (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٤)؛ ومرتضى العسكري، في مع الدكتور الوردي في كتابه وعاظ السلاطين (١٩٥٥؟؛ قم: كلية أصول الدين، ١٩٩٧). ولمناقشة الوردي ومنتقديه، أنظر كتاب جاك بيرك العرب: تاريخهم ومستقبلهم
Jacque Berque, The Arabs: Their History and Future (New York: Praeger Publishers, 1964), 271

(١٧٠) انظر عبد الرزاق محيي الدين، ديوان القصائد، تحقيق الدكتور محمد حسين علي الصغير (عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ٥١ - ٥٣. وانظر أيضا الهامش رقم ١٢٠ في مقدمة كتابنا هذا. وسوف يشغل محيي الدين أيضا منصب وزير الوحدة مع مصر عام ١٩٦٤.

(١٧١) الوردي، أسطورة الأدب الرفيع، ٧٢.

أن تكون أداة في يد العرب أنفسهم يمكنهم من خلالها تفسير مجتمعاتهم ذاتها (وهي ظاهرة سوف تنتشر بين المفكرين العرب عقب الغزو الأمريكي لشبه الجزيرة العربية في ١٩٩١-١٩٩٢، وتزداد حدة بعد الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣). ويُعد كتاب عبد الوهاب بوحديبة المتعمق الجنسانيّة في الإسلام[١٧٢] علامة بارزة في تلك الفترة. إذ سوف يصبح هذا الكتاب، رغم محدودية تأثيره في العالم العربي، مصدرا رئيسا في الغرب عن «الجنسانيّة العربية». نُشر الكتاب عام ١٩٧٥ بالفرنسية، ولن تظهر ترجمته العربية (الفقيرة) الأولى إلا عام ١٩٨٦،[١٧٣] مع طبعة أخرى مزيدة و(ليست) منقحة (لنفس المترجمة) نشرت عام ٢٠٠١.[١٧٤] وتتلخص نظرية بوحديبة الرئيسة في أن

> الأخلاق الجنسية التي مارسها المسلمون والنظرة إلى العالم التي قامت عليها تلك الأخلاق لا تمت بصلة كبيرة لما جاهر به القرآن ومحمّد نفسه. بل إن بوسع المرء أن يتحدث عن انحطاط للنموذج المثالي بدأ في مرحلة مبكرة للغاية. إن الجنسانيّة المفتوحة، التي كانت تُمارس بمتعة وبهدف تحقيق الذات، أخلت الساحة تدريجيا لجنسانيّة مغلقة، واجمة، ومقموعة.[١٧٥]

يجد المرء نفسه بعد قراءة كتاب بوحديبة أمام خلاصة مفادها أن العرب، من خلال فلسفتهم وممارستهم الجنسية، قد أفسدوا التعاليم الإسلامية النقية والمنفتحة، وهو ما يتفق، جزئيا، مع آراء رينان التي ناقشناها في المقدمة. وعلى خلاف كُتّاب أولوا اهتماما أكبر بانحلال وانحطاط الأخلاقيات أثناء العصر العباسي والقرون الوسطى وبالقمع المعاصر، كان الشغل الشاغل لبوحديبة هو «انحطاط» الحاضر وانزياحه بعيدا عن النموذج الإسلامي الأكثر انفتاحا، وليس قمع هذا الحاضر للشهوات. على سبيل المثال، بينما يضمن الإسلام حقوق النساء في الميراث، يكشف بوحديبة كيف

---

(١٧٢) Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam* (Paris: Presses universitaires de France, 1975).

(١٧٣) عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، ترجمة هالة العوري (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٦).

(١٧٤) عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، ترجمة هالة العوري (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠١). والترجمة غير دقيقة في كثير من المواضع، ناهيك عن سقوط الاقتباسات، وعلامات التنصيص، وغيرها.

(١٧٥) انظر بوحديبة، الجنسانية في الإسلام:

Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, translated by Alan Sheridan (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 231.

أن المجتمعات العربية، تاريخيا، حين وضعت ذلك موضع التطبيق، قد قيدت هذا الحق، وهو ما يظهر «كم نحن بعيدين عن نسوية القرآن!»[١٧٦] وهذا ما يخبرنا به بوحديبة في البداية:

> يُطرح النموذج الإسلامي [في دراسته] بوصفه مُركَّبا مزجيًا متناغما وضابطا دائما للنشوة الجنسية وللإيمان الديني. لكن، هل تحقق هذا المركَّب إلا نظريا؟ ألم يكن مجرد تناغم تنظيمي، نمط يوضع نصب الأعين، أكثر منه نموذج عمليّ؟[١٧٧]

مع ذلك فقد خلقت الطريقة الانتقائية التي تفهَم بها المجتمعاتُ العربيةُ الإسلامَ فجوةً بين النموذج والتطبيق. لذا يُعرَّف الإسلام بأنه «نسويّ»، بينما يُعرَّف المجتمع العربي بأنه «كاره للنساء».

> إذا كانت كراهية النساء تعاود الظهور باعتبارها نزعة في الثقافة العربية، فهذا لأنه أمر ذو معنى. ويظهر لنا الدليل عندما نغوص في التناغم القرآني. إن المجتمعات العربية لم تأخذ من الإسلام فكرة التكامل بين الجنسين، بل أخذت، على العكس، فكرة التراتبية الجنسية. إن كراهية النساء، في الواقع، ليست أكثر من حالة سوسيولوجية. من هنا يكتسب الجدل الدائر حول تحرير الأنثى أهمية بالغة. وفي كل الأحوال لا يمكن لهذا الجدل أن يموِّه على الموقف الأصولي للمجموعة التي تنشد الحفاظ على قاعدتها الاقتصادية والبطريركية والذكورية.[١٧٨]

إحدى المشكلات الأساسية التي طرحها بوحديبة في إفساد المجتمع العربي للإسلام الحق هو «الفصل بين الجنسين»، وذلك بسبب ما ينتج عنه من شذوذات، لدرجة أن

> العلاقات المثليّة كانت تلقى تشجيعا نسبيا في المجتمعات العربية المسلمة إلى حد الإجحاف بالعلاقات [الغيريّة] بين الجنسين. وفي النهاية تسبَّبَ الانفصال بين الجنسين في رواج التعددية في العلاقات الجنسية. ليس من السهل على أولئك الذين لم يجربوا هذا الفصل الصارم بين الجنسين أن يتخيلوا كيف تبدو الحياة في ظله. لكن من المفهوم أن المثليّة الجنسية، التي يدينها الإسلام بكل عنف، ربما كانت تمارَس على نطاق واسع سواء بين الرجال أو بين النساء. ويشمل المجون بدرجة أو أخرى الغلمانية

(١٧٦) Ibid., 113.

(١٧٧) Ibid., vii.

(١٧٨) Ibid., 119.

> والسحاق... وحقيقة أن المثليّة الجنسية كانت دائما موضع إدانة لا تُثبت سوى شيء واحد: لا الضمير الديني ولا الضمير الاجتماعي كان بمقدوره أن يضع حدا لممارسات تعترض عليها الأخلاقيات الإسلامية. لكن المجتمع، كملجأ أخير، غض الطرف عنها... لم تكن الغلمانية والسحاق سوى مجرد تبعات، مشتقات وأشكال تعويضية خلقها التقسيم الجنسي وأصبح يُنظر إليها بوضوح كخيار ثان مفضَّل.[١٧٩]

وهكذا، لو أن المجتمع العربي تمسك بالإسلام الحق، لسادت الغيريّة الجنسية وصار لها الأولوية في تاريخ المجتمع العربي المسلم حتى عصرنا الحاضر (من الواضح أن بوحديبة لم يقرأ قطب، الذي يطرح نظرية مخالفة كان يمكنه الإفادة منها). كان الشذوذ، أو الأشكال التعويضية من الجنس التي نتجت عن غياب التمسك بالإسلام الحق، وربما ما زالت، مجرد آلية من آليات التعايش (ذكر بالإضافة إلى المثليّة الجنسية الولع بالتلصص voyeurism، وزواج أبناء العمومة، والإشارات والكلمات البذيئة).[١٨٠] ولم يكن لقمع المرأة والشباب أن يسود في المجتمع العربي كما هو اليوم لولا هذا الابتعاد عن التمسك بالنموذج الإسلامي وهذا الانحطاط المستمر بعيدا عنه. ولخص بوحديبة النتيجة «لنا» قائلا: «الإسلام كدين يسمح برؤية عاطفية للحياة، لكن المجتمعات العربية المسلمة طالما نجحت في إنكار تلك العاطفية برفضها من أساسها بل وبرفضها لدرجة إنكار حق المرء في تقرير مصيره».[١٨١]

وبينما يتفق بوحديبة مع نظرية شرارة وزيدان القائلة بأن وضع النساء العربيات في المجتمع تراجع نتيجة لوفود القيان والجواري الأجنبيات،[١٨٢] إلا أن اتفاقه معهم ظل محدودًا، حيث يشير إلى أن هذا الوضع كان في المراكز الحضرية بينما لم تجد الزوجة في الريف من تنافسها. مع ذلك، كان بوحديبة يقف على أرض زلقة عندما يعمم الأمر على المجتمع العربي. فعلى مدار الكتاب، نجده يتنقل ذهابا وإيابا بين الماضي والحاضر، مكتفيا بطرح الاختلافات بين الإسلام كنموذج وبين تطبيق العرب

---

(١٧٩) Ibid., 200.

(١٨٠) Ibid., 210.

(١٨١) Ibid., 211.

(١٨٢) Ibid., 106-9

المسلمين له. بيد أنه لم يبدُ معنيا بطرح الاختلافات بين شهوات عرب الماضي وبين شهوات عرب الحاضر. لقد كانت مقاربته التعميمية كما لو أن الشهوات الجنسية العربية موروثة، تنتقل من جيل لآخر. وشأنه شأن المستشرقين التقليديين، الذين يحللون القرآن والنصوص الدينية الإسلامية المبكرة لتفسير المجتمعات العربية المسلمة المعاصرة، كان بوحديبة (الذي ينتقد في كتابه كتابات المستشرقين عن الإسلام) واضحا بشأن منهجه البحثي الذي ينص على لا - زمانية الإسلام. لا يوجد في الإسلام وفي الديانة الإسلامية على الإطلاق ما هو تاريخي يثير اهتمام بوحديبة في تحليله. لقد أراد أن ينظر إلى تاريخ الدين الإسلامي بأكمله، من القرن السابع وحتى الحاضر، كما ينظر هذا التاريخ إلى نفسه، وتحديدا كـ«تراث».

> لذا لا يجب أن نخشى نزع التراث من التاريخ. بل إن التحليل المتعمق للثقافة الإسلامية يجبرنا على أن نضع أنفسنا في قلب التراث ونستوعبه كوحدة واحدة... إن إنجاز دراسة تاريخية ومقارنة للتطورات التي طرأت على هذه الأعمال التشريعية [القرآن، الحديث، التفاسير، الفقه] لهو أمر جدير بالاهتمام حقا. بل ربما يتمكن أحدهم من كشف النقاب عن «أركيولوجيا» واقعية من وجهات النظر الإسلامية تجاه العالم، رغم أن ذلك لا يمكن ولا يجب أن يكون شغلي الشاغل. فأولا، ثمة الكثير والكثير من الحلقات المفقودة من مراحل هذا التطور... وثانيا، وهو الأهم، فإن إسقاط الاهتمام بالتاريخ على التراث سيكون خطيئة تمثل في حد ذاتها مفارقة تاريخية. فالتراث يرفض الخضوع للتاريخ. وما يهم في مساعيَّ هو استيعاب التراث كوحدة متكاملة، تشكلت بكل تأكيد من إسهامات وردت من عصور مختلفة، لكنها تكوِّن معا منظومة أخلاقية تزعم لا - زمانيتها. والواقع هو أن ثمة أجيال كاملة، منذ زمن ليس ببعيد، لم تنظر إلى التراث بأية طريقة أخرى.[١٨٣]

وهكذا، لم يسعَ بوحديبة بأي حال للتحقيق في هذا «التراث». ورغم أنه سيحاول تقديم نظرة سوسيولوجية للممارسة المجتمعية العربية في العصر العباسي من الناحية الاقتصادية- الاجتماعية (العبودية، تقسيم الحضر- الريف، القاعدة الاقتصادية للقبلية العربية)،[١٨٤] إلا أنه عندما يصل إلى الحاضر، فإن بحثه

---

(١٨٣) Ibid., 3- 4.

(١٨٤) Ibid., 105.

السوسيولوجي الوحيد لم يكن في الحقيقة سوى بحث أنثروبولوجي لعرب العصر الحديث، الذين كان يعتبرهم مستهلكين للتراث. وفي هذا الصدد، قال بقلب مطمئن

> إن النتيجة أن النظام الثقافي العربي- المسلم بأكمله يتمحور حول ضرورة تعريف وتحليل وفهم التراث. فالتعليم والسياسة والفن وحتى العلم ليست سوى طرق متعددة لتعلم كيفية الامتثال لهذا النموذج المثالي المكتشف. ربما كانت هناك، بالطبع، تفسيرات موضوعية تبرر توقف هذا التاريخ [عن النمو]. ولكن ما يهمنا حقا هو ملاحظة إلى أي مدى سوف يؤثر هذا الشرط المسبق في الشخصية العربية- المسلمة الأساسية ويضع عليها علامة لا يمحوها الزمن، أي أن نسعى للامتثال إلى الماضي في كافة الأمور.(١٨٥)

ما يبرز إذن ليس دينا إسلاميا لا-زمني، وإنما، في حقيقة الأمر، مجتمع عربي مسلم لا-زمني، لا يتحرك عبر الزمن، مجتمع «توقف» نموه، على الطريقة الفرويدية. وفيما ينتهي بوحديبة إلى تقديم بحث سوسيولوجي للممارسة الجنسية عند العرب المسلمين في العصر العباسي، إلا أننا لا نظفر منه على بحث كهذا فيما يخص تطور النموذج الديني أو تطوره اللاهوتي، رغم أن معظم الكتابات التي يحللها، التي أصبحت تشكل فيما بعد «تراثا» إسلاميا، لم تكن من نتاجات عصر النبي، باستثناء القرآن، وإنما بعده بمئات السنين، وتحديدا في العصور الوسطى التي كان يدرسها. تلك هي الفترة التي شهدت إنتاج الفقه «القمعي» والتي شهدت أيضا اختراع أحاديث وقصص عن «انفتاح» النبي على الجنس في حياته الشخصية وفي الخُطب العامة، والاستشهاد بها، وتدوينها، وجمعها.(١٨٦)

ويؤكد بوحديبة لقرائه أن دراسته «سوف تسمح لنا... بفهم طبيعة الأزمة الحاضرة في الحب والإيمان داخل المجتمعات العربية والمسلمة ومعناها العميق».(١٨٧) ويقوم منهجه البحثي على تحليل الماضي لتوضيح الحاضر. وبعد مناقشة الأفكار الإسلامية عن الطهارة والنجاسة الجسدية، يتحوّل بوحديبة فجأة من الديني إلى الأنثروبولوجي:

---

(١٨٥) Ibid., 4.

(١٨٦) انظر إبراهيم فوزي، تدوين السنة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤).

(١٨٧) Bouhdiba, *Sexuality*, 5.

> ربما فاقت المجتمعات المسلمة كافة المجتمعات الأخرى في إنتاج رجال ونساء مَرضَى بالطهارة... هذا الخوف والتوجس المَرَضِي من النجاسة في صوره المختلفة، وخاصة في الاهتمام المفرط والتدقيق البالغ الذي يوليه المرء لجسده بالطهارة الصغرى - كل ذلك يشير مباشرة إلى الشرجية. إذ تبدو الشرجية، مثل الفموية، جزءا أساسيا من التربية العربية-الإسلامية. إن [تنظيف الشرج] هو، من بين أشياء أخرى، تهييج شهواني للـ[منطقة المحيطة بالشرج]. ويمكن أن ينطبق على الفقه مصطلح [المحلل النفسي ساندور] فيرنزي: «أخلاقية العضلة العاصرة [الشرج]».(١٨٨)

ولنا أن نقارن بين شغف بوحديبة بالاستعارات الطبية الخاصة بالصحة والمرض وبين شغفه بالطهارة التي تُتَّهم بها مجتمعاته المسلمة المتخيلة. والواقع أن تجربة بوحديبة الشخصية، على مدار الكتاب، حلت محل الملاحظات الإثنوجرافية والإمبريقية (التجريبية) العلمية. وهنا يبدو المخبر المحلي، كالعادة، معينا لا ينضب من المعلومات التي لا يمكن إثبات بطلانها.

ويرى بوحديبة أنه بينما تم توارث الفهم الإسلامي للشهوات الجنسية والقواعد المحيطة بها بنجاح عبر الأجيال، إلا أن هذا النجاح لم يتحقق فيما يخص توارث الانفتاح الإسلامي الأول في الشئون الحسية والجنسية. لقد نُظِرَ إلى الانفتاح الإسلامي باعتباره صفة وراثية متنحية، حيث الأفكار المرتبطة به غير قابلة للتوريث، في ضوء التفسيرات الفقهية السائدة التي فسرت تلك الأفكار وقلبتها إلى النقيض، بينما انتقلت تلك الأفكار النقيضة عبر الأجيال. ويبدو أن تحليل بوحديبة المبالغ فيه والاستشراقي قد سيطر عليه وتملكه تماما. فبينما كتب في أحد المواضع يقول: «إن من المفارقات، كما قد يبدو، أن (الدونجوانية) والإسلام ليسا متوافقين»،(١٨٩) سوف يوضح لنا فيما بعد كيف أن المسلمين لم يسيروا على خطى هذا «التراث».

> لقد ذكرتُ من قبل أن الإسلام دشن نظاما قائما على تدوير النساء. والواقع أن هذا النظام تحوّل في الأغلب الأعم من الأحوال إلى دونجوانية نادرا ما تتخفى.

---

(١٨٨) المصدر السابق، ٥٦. والتشديد مضاف، وانظر أيضا:

Bouhdiba, *Sexualité*, 73.

(١٨٩) Ibid., 90.

قد يُدين النبي «الذوَّاقون والذوَّاقات» [في الحب]، لكن العربي يولد دونجوانا يجد في الفقه حليفه الأعظم. وقد لوحظ أن «في مصر عدد كبير من الرجال تزوجوا في مدى عشر سنوات نحو عشرين أو ثلاثين زوجة. كما أن هناك نساء لسن متقدمات في السن صرن زوجات لاثني عشر رجلا أو أكثر على التوالي. وقد سمعت عن رجال اعتادوا أن يتخذوا زوجة جديدة كل شهر». مرة أخرى تلك حقيقة تؤكدها الملاحظة المتكررة.(١٩٠)

لقد حصل ذلك التعليق الاستشراقي الإثنوجرافي النموذجي، الذي اعتقد بوحديبة أنه يعكس حقيقة الحياة العربية الماضية والمعاصرة، على الإجازة من قرّاء بوحديبة بنسبته إلى الناقد الأدبي المصري البارز غالي شكري.(١٩١) وهذا النص المجتزأ موجود بالفعل في كتاب مهم لشكري نشر عام ١٩٦٢، لكنه ليس كلام شكري نفسه وإنما كان مجتزأ بدوره من المستشرق البريطاني إدوارد لين الذي عاش في بدايات القرن التاسع عشر.(١٩٢) فحيثما ثبتت محدودية وقصور خبرة المُخبر المحلي، فإن الشواهد الاثنوغرافية الإمبريالية تصبح هي المرشد والدليل، إذ يُكمل كل من هذين العنصرين العنصر الآخر.(١٩٣)

تبدو تعليقات بوحديبة المتعلقة بالمجتمع العربي المعاصر (سوف يستخدم عادة مسقط رأسه تونس كمصدر لاستقاء المعلومات) مضطربة أحيانا من فرط غرائبيتها. مثلا، يقول إن العرب لديهم «شغف خاص بالأرداف» (سواء أرداف المرأة أو الغلام).(١٩٤) وقد سخر ناقد إسلامي، لم يُنكر ذلك الشغف، من بوحديبة بسبب اندهاشه من تلك الخاصية العربية المتفردة، «وكأن مارلين مونرو وبريجيت

---

(١٩٠) Ibid., 224. «C'est encore une *réalité* d'observation courante,» in Bouhdiba, *Sexualité en Islam*, 273.

(١٩١) انظر غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٢).

(١٩٢) المصدر السابق، ٦٩.

(١٩٣) للمزيد من الأمثلة على التكامل بين الإثنوجرافيا الإمبريالية وبين شهادات المخبرين المحليين، انظر:

Bouhdiba, *Sexuality*, 114.

(١٩٤) انظر:

Bouhdiba, *Sexuality*, 202.

باردو، كانتا تعرضان صورة بالأشعة للهيكل العظمي، مكتفيتان بالفن الرفيع أو أنهما كانتا تهزان أردافهما للعرب فقط!».[195] مع ذلك فقد كان تفسير بوحديبة لشعبية المشروبات الغازية في العالم العربي هو ما تجاوز كل حدود البحث العلمي:

> الواقع أن [العربي]، بشكل منهجي وواعٍ، في شربه لكل أنواع المشروبات الغازية التي تحتوي على سترات الماغنيسيوم أو غاز الكربون... يسعى لإثارة التجشؤ... فالفقاقيع التي تبقبق خارجة من زجاجة الكازوزة، والفقاقيع التي تلتمع في الكوب، ترمز إلى الخصوبة المنوية. والكازوزة الجيدة تحدد أحلام المرء وتجهزه للمُضي قدما في التحرّر. وليس بوسع المرء إلا أن يَعجب للإحلال الرمزي من الأسفل إلى الأعلى ومن السائل الكثيف إلى الغاز الطيار... الكازوزة هي المقابل الإسلامي للنبيذ. فهي بطريقتها الخاصة ماء للشباب. إنها منعشة وممتعة، لكن قيمتها قبل كل شيء أنها تسبب التجشؤ... ولا يمكن إنكار أن التحرّر عبر التجشؤ ينتمي، من خلال ما يبدو وأنه نمط أكثر براءة، لنفس الخط المستمر للممارسات التعويضية كما هو الحال مع المجون.[196]

وقد برع المصري محمّد جلال كشك، الناقد الإسلامي لبوحديبة، في الردّ عليه: «كل هذا يحدث لنا عندما (نطري على قلبنا بإزازة كازوزة)...؟! الظاهر أن أمريكا أسلمت لأنها تمتلك أكبر شركتين للمياه الغازية في العالم. بل الإسلام ينتشر مع مصانع الكوكا كولا التي تفتح في روسيا والصين!!».[197] ورغم أن بوحديبة كتب عن تنويعات الثقافات الإسلامية وثقافات المسلمين في أرجاء العالم الإسلامي،[198] إلا أن هذا الإدراك لم يمنعه من طرح تصورات نمطية تجمع مُعظم العالم الإسلامي فيما يشبه الوحدة الواحدة. في أحد المواضع، كتب يقول: «إن المغرب، مثل تركيا وإيران، لا تمارس ختان الإناث لكن في بقية أرجاء العالم الإسلامي تبدو [تلك العادة] ملحوظة على نطاق واسع».[199] وكحال بقية المعلومات التي قدمها بوحديبة كمخبر

---

(١٩٥) انظر محمد جلال كشك، خواطر مسلم في المسألة الجنسية (١٩٨٤؛ بيروت والقاهرة: دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢)، ١٢.

(١٩٦) Bouhdiba, *Sexuality*, 207- 8.

(١٩٧) كشك، خواطر مسلم في المسألة الجنسية، ١٢.

(١٩٨) Bouhdiba, *Sexuality*, 104.

(١٩٩) Ibid., 175.

محلي، فإنه لم يعتمد على أي نوع من التوثيق أيا كان عدا كلمته هو فقط. والواقع أن الغالبية العظمى من الدول الإسلامية، باستثناء مصر والسودان والصومال، لا تمارس «ختان الإناث» ولم تمارسه أبدا. بل إن تلك الممارسة في مصر والسودان غير مقصورة على المسلمين، وإنما تمتد إلى المجتمعات المسيحية كبيرة الحجم أيضا.

التغير الوحيد الذي بدا وأنه حدث في المجتمع العربي عبر العصور هو المواجهة الحديثة مع الحداثة، التي تواكبت مع عصور ما بعد الاستعمار. صحيح أن الاستعمار الأوروبي هزم العرب المسلمين وعاث فيهم خرابا في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكنه، وللعجب، «سوف يتوقف على عتبة الأُسرة العربية، التي كان يحترمها طوعا أو كرها».(٢٠٠) لقد استطاع الدين الإسلامي «أن يقيم حدا فعالا بينه وبين السادة الجدد وأن يحبط أي محاولة للدمج».(٢٠١) وكانت ثورة النساء العربيات في وقت لاحق (منذ الخمسينيات وحتى السبعينيات، وهو تاريخ نشر هذا الكتاب) هي التي شكلت التغير الكبير الوحيد في الأفكار حول الجنس التي لاحظها بوحديبة في المجتمع العربي في ثلاثة عشر قرنا. وقد جاءت ثورة النساء كنتيجة للحداثة الجديدة، لكن أيا منهما لم يتمكن، فيما يبدو، من زحزحة ما يتمتع به الرجل العربي من «إرادة السلطة».(٢٠٢)

هكذا، لا يقدم تحليل بوحديبة التاريخي نفسه كتحليل للماضي وإنما كأداة لشرح الحاضر، حاضر مكبوت ورث الشهوات عن الحضارة الكلاسيكية دون أن يرث الانفتاح الذي كان يتمتع به الإسلام الحق، الذي انحرف عنه إلى حد الإجحاف. وإذا كان شرارة قد أراد تطهير الحضارة الإسلامية من التأثيرات الأجنبية التي اجتاحتها بعد القرن الثاني الهجري، فقد بدا بوحديبة وكأنما يريد تطهير الإسلام والحضارة العربية الحداثية من كل الشوائب التي علقت بها على مدار تاريخ العرب بعد الإسلام. وهكذا تُعتبر دعوته دعوة تربوية، تناشد عرب العصر الحديث التخلي

(٢٠٠) Ibid., 232.

(٢٠١) Ibid.

(٢٠٢) Ibid., 243.

عن تراثهم القمعي والتعلم من انفتاح الإسلام المبكر (ولكن ليس من الغرب، الذي يسبب تحرّره الجنسي المتأخر مشكلات أكثر مما يحل).[٢٠٣] مع ذلك، فإن منهجه القائم على اللجوء إلى نصوص قديمة من أجل تفسير المجتمع الحديث وتركيزه على الانحطاط الحداثي، وليس القروسطي، سوف يجتذب أتباعا مخلصين، خاصة، كما سنرى، من المدرسة النسويّة الصاعدة ابنة السبعينيات وما تلاها.

النسويّات والجنس في العصر العباسي

ظلت المناقشات حول الجنس في المجتمع العربي القروسطي محط اهتمام النقاد الأدبيين والمؤرخين والفلاسفة على مدار معظم سني القرن العشرين. لكن الكاتبات، اللاتي كن يكتبن عن الاضطهاد على أساس النوع (الجندر) منذ القرن التاسع عشر، سرعان ما سيتطرقن لأهمية التاريخ الجنسي بالنسبة لمشروعهن الذي يهدف إلى تحرير النوع (الجندر). وقد بدأ النقاش حول حقوق النساء في المجتمع في منتصف القرن التاسع عشر، وعلى الأخص ما يتعلق منها بتعليم النساء، وتبعه ظهور حركة النساء التي كافحت ضد الحجاب (منادية بالسفور) ومن أجل التحرّر الوطني، واستمرت منذ مطلع القرن وحتى الأربعينيات (بل والسبعينيات في بعض الأحوال). تلا ذلك ظهور نسوية الدولة التي بدأتها أنظمة حقبة ما بعد الاستعمار في الخمسينيات والستينيات في بلاد مثل العراق ومصر وسوريا وتونس، وبدرجة أقل كثيرا في الجزائر. وقد تأثرت موجة النسويّة الجديدة التي ظهرت في أواخر الستينيات واستمرت حتى أوائل الثمانينيات بالنسويّة الاشتراكية. وكانت الطبيبة النسويّة المصرية نوال السعداوي وبدرجة أقل الأكاديمية النسويّة المغربية فاطمة المرنيسي، هما الممثلتان الأشد تأثيرا في ذلك النوع الجديد من النقاش حول حقوق النساء في العالم العربي خلال السبعينيات، رغم أن عددا من الرجال النسويّين الاشتراكيين أيضا كتبوا في هذا الموضوع.[٢٠٤] وفي حين كتبت

(٢٠٣) Ibid., 244.

(٢٠٤) استمر الرجال النسويّون طوال عقد السبعينيات في الكتابة عن قضايا متعلقة بالمساواة وحقوق

السعداوي بالعربية ووصلت إلى جمهور واسع في أرجاء العالم العربي، فقد كتبت المرنيسي بالفرنسية وظلت، حتى منتصف التسعينيات، مجهولة نسبيا لجمهور القرّاء العرب.[(٢٠٥)]

حشدت كل من السعداوي والمرنيسي الأدلة من الجزيرة العربية في عصور ما قبل الإسلام، ومن التاريخ الإسلامي المبكر، سعيا منهما لإبراز المقارنة بين المكانة العليا التي تمتعت بها المرأة في الماضي وبين أوضاعها في الحاضر. وكانت الأمثلة على النساء القويات و«النشيطات» من جزيرة العرب في القرنين السادس والسابع تُطرح وتُقارن بندرة مثيلاتهن في الحاضر. فعندما كان يناقش الجنس في ماضي العرب، كان ذلك يتم من زاوية علاقته بالحقوق الجنسية الشرعية للرجال والنساء في الزواج، وبصورة أقل من زاوية الأعراف والممارسات الاجتماعية. لقد أثارت السعدواي مسألة البساطة والسلاسة في تناول الأمور الجنسية في زمن النبي وكيف كان متنبِّها لذلك لدرجة أنه نبَّه الرجال إلى أهمية المداعبة والأورجازم (رعشة الجماع) عند النساء. ففيما يتعلق بالمداعبة، أوصى النبي رجال المسلمين: «لا

المرأة. انظر، على سبيل المثال، بوعلي ياسين، الثالوث المحرم، دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي (١٩٧٣؛ بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩). وانظر أيضا كتابات ياسين الحافظ في تلك الفترة. وقد كان من بين الكُتاب الأسبق في الدفاع عن حقوق النساء، المصري أنيس منصور الذي جمع مقالاته عن الجنس والحب وأصدرها في كتاب. وهذا الكتاب، الذي يناقش في أغلبه موضوعات النساء والحب والجنس والزواج على الطريقة الغربية، سوف يعد اليوم متحيزا للغيرية، إن لم يكن غيريّ المرجعية، إذ لا يُظهر اي اهتمام بالشهوات الجنسية «الشاذة»، حتى في إشاراته الشحيحة إليها. انظر أنيس منصور من أول نظرة، في الجنس والحب والزواج (١٩٦٦؛ القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).

(٢٠٥) انظر كتابها الرائد: ما وراء الحجاب: ديناميكيات الذكر - الأنثى في المجتمع المسلم الحديث: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male- Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1975).

وقد صدر هذا الكتاب في عدة طبعات، وأعاد قسم النشر في جامعة إنديانا نشره في طبعة منقحة عام ١٩٨٧. والإشارات لكتاب ما وراء الحجاب في هذا الفصل هي لطبعة جامعة إنديانا المنقحة. وعموما فإن أعمال المرنيسي، باستثناء كتاب واحد تُرجم إلى العربية مبكرا، لم تعرف الترجمة إلى العربية إلا في منتصف التسعينيات.

يقعنَّ أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة وليكن بينكما رسول، قيل ما الرسول يا رسول الله؟ قال القُبلة والكلام». وفيما يتعلق بضرورة وصول المرأة إلى الأورجازم قال الرسول إن من علامات العجز في الرجل أن «يقارب الرجل جاريته أو زوجته فيصيبها قبل أن يحدِّثها ويؤانسها، ويضاجعها فيقضي حاجته منها قبل أن تقضي حاجتها منه».(٢٠٦) وتعاملت السعداوي فيما تبقى من مناقشتها للجنس والإسلام في تاريخ العرب مع الطريقة التي كان يتم بها إدراك النساء معرفيا (إبستمولوجيا) في أمور المتعة الجنسية. وكانت مقاربتها ذات طابع انتقائي، تهدف لإنتاج أسس ثورية جديدة للعلاقات الجنسية في المستقبل تقوم على مظاهر تقدمية في الماضي القديم للعرب، ويتم استكشافها عبر آلية ماركسية نسويّة، وربطها بالخصائص النسويّة الاشتراكية الداعية للمساواة.(٢٠٧)

لم تدع كتابات السعداوي الغزيرة في السبعينيات حَجَرا في علم الاجتماع، وعِلم النفس، والتاريخ، والعلاقات النوعية (الجندرية)، سواء في الغرب أو في العالم العربي إلا وقَلَبته. وفي مناقشتها لـ«الرجال والشذوذ الجنسي» قدمت تاريخا لـ«الشذوذ الجنسي» عند الإغريق، خاصة عند أفلاطون، كمؤشر آخر على كراهية الثقافة الإغريقية للنساء. وعن شذوذ مايكل أنجلو الجنسي قالت: «يُقال إن هذا هو السبب في أنه كان في رسومه يضخِّم عضو الذكر تضخيما ليس له مثيل في العالم الفني».(٢٠٨) والواقع أن اعترافات جان جاك روسو المنشورة، التي تحدث فيها عن ممارسات استمنائية هي التي «فتحت الطريق أمام الرجال، وأخذوا يتبارون في نشر اعترافاتهم الجنسية الشاذة والطبيعية معا».(٢٠٩) بيدَ أنّ النقد النسويّ القاسي الذي

---

(٢٠٦) نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، في الأعمال النظرية المختارة للسعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي (١٩٧٧؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ٨١٢. وللاطلاع على آراء مشابهة فيما يتعلق بالإسلام والمداعبة الجنسية، انظر بوعلي ياسين، الثالوث المحرم، ٧٨- ٧٩.

(٢٠٧) انظر، على سبيل المثال، الفصل بعنوان: «الحب والجنس عند العرب»، ٨١٦- ٨٣٩.

(٢٠٨) السعداوي، «الرجل والشذوذ الجنسي»، في الرجل والجنس، ونُشر للمرة الأولى عام ١٩٧٧، في دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، ٥٥٨.

(٢٠٩) المصدر السابق، ٥٥٩.

وجهته السعداوي لفرويد كان قد تبدّد عندما استخدمت التحليل الفرويدي في مناقشة «الشذوذ الجنسي» عند الذكر، الذي اعتبرته نوعا من «توقف النمو» ومرضا يحتاج إلى علاج وإلى فهم اجتماعي (ما يذكِّرنا بآراء العالم النفسي ويلهلم رايش حول ذات الموضوع، الذي صنَّف المثليّة الجنسية كشكل من أشكال «الانحلالية» التي تستحق التفهم والتعاطف ولا يجوز تجريمها وإنما استئصالها من جذورها عبر إدماج النساء في مجالات الحياة، من بين آليات أخرى، وخاصة في الجيش).[٢١٠] لكن المثير في آراء السعداوي عن «الشذوذ الجنسي» هو أنها لم تكتب كلمة واحدة عن وجوده في تاريخ المسلمين أو العرب أو حاضرهم، رغم سردها لتاريخه «الغربي» بداية من الإغريق وحتى حركات المثليّين والمثليّات الناشئة آنذاك (التي استشهدت بأدبياتها كدليل).[٢١١] ولم تأت على ذكر العلاقات الجنسية عند عرب القرون الوسطى إلا مرة واحدة؛ في ردها على المدرسة الاستشراقية التي استقت تصوراتها عن العالم العربي من كتاب ألف ليلة وليلة:

> مما لا شك فيه أن مثل هذه الصور لا تمثل الرجال أو النساء العرب في عصرنا الحاضر، بل إني أعتقد أنها لا تمثل حياة الرجال والنساء في عهد هارون الرشيد. وربما هي تمثل حياة قطاع الملوك وجواريهم في ذلك العهد، وهو قطاع صغير لا يمثل بحال من الأحوال الأغلبية الساحقة من الشعب العربي في تلك العهود. كما أن فسق الملوك الجنسي وغير الجنسي معروف في الغرب والشرق والشمال والجنوب على حد سواء.[٢١٢]

وعلى النقيض من السعداوي، التي جمعت بين نقدها للمجتمعين العربيين القروسطي والمعاصر وطرق فهم الإسلام وبين نقدها للتصورات الاستشراقية، واضعة آراءها في سياق نقدي للجمهور العربي، لم تبذل فاطمة المرنيسي جهدا

---

(٢١٠) انظر كتاب ويلهيلم رايش، الثورة الجنسية: نحو بنية شخصية ذاتية التنظيم:
Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self- Regulating Character Structure* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974), 218- 21.

(٢١١) السعداوي، في الرجل والجنس، ونُشر للمرة الأولى عام ١٩٧٧، في دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، ٥٥٧- ٥٦٩.

(٢١٢) السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، ٨١٧- ٨١٨.

مماثلا، رغم أنها كانت (ولا تزال) تكتب لمجتمع غربي (بغض النظر عن ترجمة الكثير من أعمالها إلى العربية في التسعينيات). الواقع أن المرنيسي، بخلاف جميع كُتّابنا - باستثناء بوحديبة، الذي استكشف ماضي العرب والمسلمين لفضح زيف الأساطير العربية والغربية الحداثية عن المجتمع العربي القروسطي ووظف هذا الماضي في برنامج تربوي شكّل جزءا من إيديولوجياتهم الفردية - وظَّفَتْ، بطريقة استشراقية كلاسيكية، النصوص العربية من القرن السابع وحتى السادس عشر لتأويل وتفسير لا المجتمع العربي القروسطي، وإنما المجتمع العربي الحديث. وهكذا، ظلت المرنيسي مخلصة لمنهجها الاستشراقي سواء في كتابها الأول، ما وراء الحجاب، أو في أعمالها التالية.[٢١٣]

في ما وراء الحجاب وصفت المرنيسي العالم العربي بأوصاف مَرَضية وحذَّرت قراءها الغربيين: «حذار، عندما تتعاملون مع العالم الإسلامي، أن تخلطوا بين العَرَض، وهو الحَدَث (البُعد الوحيد الذي تهتم به وسائل الإعلام)، وبين التشخيص، وهو تضافر القوى والميول والمواضعات والتحالفات التي تتسبب فيه».[٢١٤] ثم كتبت تقول إن «العجيب في العالم الإسلامي أن الناس ما زالوا يتعايشون مع تلك العصور النبوية والثورية لإضفاء منطق على العبث، [ألا وهو] القوى التسلطية التي تنبش في حيواتهم». وهي بالطبع لم ترغب في «إغراق» قرائها الغربيين «بالمعلومات»، وإنما أرادت «تنويرهم» فقط عن ذلك المكان الغرائبي، الذي يرزح في غياهب الظلام.[٢١٥] ولشرح حاضر العلاقات بين الذكر والأنثى في هذا المكان المظلم، تأرجحت المرنيسي بين القرآن، والفقيه القروسطي الغزالي، والمقولات والأمثال الشعبية المغربية المعاصرة من جانب، وبين البحث الاستشراقي وتوصيفاتها الأنثروبولوجية لحيوات النساء من جانب آخر. ويبدو أن الزمن لم يفعل الكثير

---

(٢١٣) فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب:

Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male- Female Dynamics in Modern Muslim Society*, rev. ed. (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

(٢١٤) Ibid., xiv.

(٢١٥) Ibid., ix.

لتخفيف وطأة تأثير النصوص التاريخية على «العالم المسلم». إذ رسمت المرنيسي هذا العالم كأنما يقف على حافة الحداثة، التي تتمتع بأوجه ثورية، ووضعته في مواجهة مع النظرة الجامدة لتاريخ «المسلمين». الواقع أنها أنسَنَتْ الإسلام نفسه في سياق مناقشتها للفكر النسويّ العربي الحداثي، وفي الوقت نفسه نزعت عنه الصبغة التاريخية. فنجدها تتساءل «لماذا يخاف الإسلام من الفتنة؟ لماذا يخاف الإسلام من قوة الجاذبية الجنسية الأنثوية على الرجال؟».[٢١٦] وهذه النظرة لـ«الإسلام» هي التي تنبني عليها مقاربتها بأكملها.

نجد صدى تلك الآراء يتردد بصورة مشابهة في كتابات ذات صبغة أكاديمية نسويّة مغربية ألّفتها كاتبة تسمى فاتنة صبّاح، والاعتقاد السائد أنه اسم مستعار. حيث ألّفَت كتابا يمكننا اعتباره مثالًا على تأثير الاستشراق على مناهج بعض الباحثين العرب.[٢١٧] ويبحث كتاب النساء في اللاوعي المسلم فيما أسمته صبّاح «الخطاب الإيروتيكي» لعرب العصور الوسطى و«الخطاب الأرثوذوكسي» الديني. لكن صبّاح، حين قررت تحليل الآراء الواردة عن المرأة في تلك النصوص، لم تتعامل معها للبحث في وجهات نظر مؤلفيها، أو لبحث أثر الأعراف الاجتماعية في العصور التي وُضعت فيها تلك المؤلفات، أو باعتبارها انعكاسات لحقائق وخطابات اجتماعية محددة، وإنما تعاملت معها، مثلما فعلت المرنيسي من قبل، كحقائق مطلقة عن الثقافة الإسلامية والتاريخ الإسلامي كانت حقيقية في زمن كتابتها كما هي حقيقية في الحاضر. كان الهدف من الكتاب، الذي لم يتضمن أي مناقشة للعالم العربي الحديث على الإطلاق، هو الإجابة عن سؤال محدد:

> ما هي العلاقة بين المجالين السياسي والجنسي في مجتمعنا المسلم؟ إنه سؤال شديد الأهمية بالنسبة لي، أنا المرأة التي تعيش وتحب وتعمل وتطمح للسعادة في مجتمع

---

(٢١٦) Ibid., 31.

(٢١٧) فاتنة صبّاح، النساء في اللاوعي المسلم:
Fatna A. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984).
ونشر الكتاب للمرة الأولى بالفرنسية عام ١٩٨٢ تحت عنوان:
La femme dans l'inconscient musulman.

مسلم، ليس فقط في الحاضر، وإنما أيضا في المستقبل. ما هي السياسات التي قد تتبناها حكوماتنا المسلمة - المكونة من أشخاص من جنس الذكور فقط- في الشئون المتعلقة بالجنس؟(٢١٨)

ويرجع اعتقادها بأهمية بعض كتب العصور الوسطى الإيروتيكية إلى «شعبيتها» حيث إنها «ما زالت تُستهلك على نطاق واسع للغاية في البلدان العربية المسلمة اليوم»،(٢١٩) وأنها «متاحة بثمن بخس في الشوارع والمكتبات في الأحياء القديمة من المدن الإسلامية».(٢٢٠) الواقع أن أحد الكتابين اللذين تعتمد عليهما، وهو **الروض العاطر**، كان ولا يزال مجهولا على وجه العموم في العالمين العربي والإسلامي (رغم أنه كان مشهورا في الغرب منذ ترجمته ونشره عام ١٨٨٦ في فرنسا، وعام ١٩٠٥ في ألمانيا، وعام ١٩٢٧ في إنجلترا)، وليس متوفرا إلا في طبعة مغربية تجارية واحدة وفاسدة ليست متاحة خارج المغرب.(٢٢١) وقد نُشرت أخيرا نسخة محققة عام ١٩٩٠ من دار نشر عربية كان مقرها لندن في ذلك الوقت، مُنعت من التداول في كل أرجاء العالم العربي (انظر الفصل الرابع).

وبعيدا عن حقيقة أن الجزء الإمبريقي من كتاب صبّاح، مثل كتاب المرنيسي، يتحدث بالأساس عن المغرب، فإن الأساس الذي قامت عليه أطروحتها لم يضع في اعتباره أن شطرا كبيرا من السكان العرب كانوا، وقتها وحتى اليوم، أميين، أو أن عادة شراء الكتب، حتى بين المتعلمين، ما زالت ضربا من التبذير. هذا بغضّ النظر عن أي تحليل من جانبها لكيفية قراءة الكتب التي أُلِّفت في العصور الوسطى وكيفية التعامل معها في زمنها وكيفية التعامل معها وقراءتها اليوم. وهكذا، فإن النفسية السياسية

---

(٢١٨) Ibid., 4.

(٢١٩) Ibid., 11.

(٢٢٠) Ibid., 23.

(٢٢١) انظر جمال جمعة، «الإيروتيكية العربية» في كتاب الشيخ العارف أبو عبد الله محمد بن بكر بن علي النفزاوي، **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تحقيق جمال جمعة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠)، ١١. وقد أعاد نشر النسخة المغربية ناشر عربي في ألمانيا عام ١٩٩١ كحلقة من سلسلة كتب الإيروتيكية القروسطية. انظر **الروض العاطر في نزهة الخاطر، في الجنس عند العرب**، الجزء الثاني. (كولون: منشورات الجمل، ١٩٩١). وكان المحققون قد نشروا نسخة سابقة غير مصححة عام ١٩٨٨.

العربية المسلمة تظل عند صبّاح على حالها، سواء في العصور الوسطى أو في الوقت الحاضر. إن الزمن، بالنسبة للعرب، لا يتحرك. وهكذا، فإن سؤال صبّاح «الدقيق» بالغ الأهمية، الذي تحاول دراستها الإجابة عنه - وهو «كيف سوف تَستغل (السلطة السياسية) في المجتمعاتِ المسلمةِ التابعةِ الجنسانيّةَ كميدان إستراتيجي لوضع دليل إرشادي اجتماعي وفق رغبتها، مع أخذ العوامل الثقافية والاقتصادية المحدِّدة [في تلك المجتمعات] في الحسبان»(٢٢٢) - ظل دون إجابة أو حتى مناقشة على مدار الكتاب، الذي يحلل فقط مخطوطين من بين مئات المخطوطات التي وصلت إلينا والتي تتحدث عن الإيروتيكية، وتضعهما كممثلَين شرعيين وحيدين للتاريخ العربي المسلم بأكمله. كانت صبّاح، مثل بوحديبة (الذي تستشهد به) من قبلها، على قناعة بأن العرب الحداثيين قد ورثوا أفكارهم عن المتعة الجنسية، وشهواتهم الجنسية نفسها، وأيضا جنسويّتهم، عن عرب القرون الوسطى وعن القدماء.

في نفس عام نَشْر النساء في اللاوعي المسلم بالإنجليزية، حررت فاطمة المرنيسي عملا قصيرا ومجهولا نسبيا كُتب بالعربية بعنوان **الحب في حضارتنا الإسلامية**، ويفترض أنه أول أعمالها المكتوبة والمنشورة بالعربية.(٢٢٣) وعلى طريقة صبّاح، طرحت المرنيسي في مقدمتها، التي استشهدت فيها بمقتطفات من كتب الفنون الإيروتيكية العباسية، سؤالا: «هل الحب والجنس في تراثنا الإسلامي مجالات حيث يتوفر الشريكان أي الرجل والمرأة على العقل والإرادة؟ أم هي مجالات حيث يتحكم أحد الشريكين في العقل والإرادة ويصبح تبعا لذلك المالك الوحيد لسلطة الاختيار والتقرير؟».(٢٢٤) ولفهم هذا الموقف في الحاضر، سعت المرنيسي للإجابة على عدد من الأسئلة الأخرى: «كيف يمكن لنا كأفراد مسئولين أن نحب ونشتهي ونعانق ونداعب ونحاور وننفتح مع شريك محروم من المسئولية وإرادة الاختيار والحرية؟ ما هو الحب في مثل هذه الظروف؟ وما هو الجنس وما هي الشهوة في مثل هذه العلاقات؟»، ولاستكشاف الإجابات على تلك الأسئلة المهمة عن حاضرنا،

---

(٢٢٢) Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious*, 13.

(٢٢٣) انظر فاطمة المرنيسي، الحب في حضارتنا الإسلامية (بيروت: الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤).

(٢٢٤) المصدر السابق، ١٣.

طرحت المرنيسي، مثلما فعلت صبّاح صاحبة الاسم المستعار، تلك الأسئلة كنقطة «ننطلق منها في معالجة هذه النصوص المختارة...» من العصور الوسطى.[٢٢٥] وللإنصاف، فإن المرنيسي كانت تطبق منهجها الاستشراقي عند مخاطبة الجمهورين العربي والغربي على حد سواء.

إعادة تركيب وتذكُّر الماضي

لم تقتصر المهمة الأساسية التي واجهها معظم الكتاب الذين ناقشناهم في الفصلين السابقين، والذين كتبوا على مدار قرن أو نحو ذلك، على إحياء ذكرى ماضٍ ضاع وطواه النسيان، بل كان الأهم هو استكشاف «حضارة» ماضية دُفنت واعتبرت مفقودة بالنسبة للعرب المعاصرين. لقد كان مشروع البحث والكتابة عن هذا الماضي مشروعا لإعادة تركيبه وبنائه من جديد بأحجار من المادة الموجودة في حوزتنا، ولتقييمه نقديا على ضوء المناهج الحداثية بهدف جعله الأساس لحضارة عربية حديثة، أو، على وجه الدقة، لاختراعه كحضارة. وقد بدا مختلف الكتّاب مهتمين ليس فقط بإعادة إنتاج الطريقة التي كان ينظر بها عرب الماضي إلى شهواتهم وممارساتهم الجنسية، وإنما أيضا، وقبل ذلك، الطريقة التي يمكن لعرب العصر الحديث من خلالها تقويم تلك الحقب الزمنية بما فيها من شهوات وممارسات. وقد تراوحت المادة التي أنتجوها بين إعادة إنتاج كتابات مؤرخين من العصور الوسطى ظلت أعمالهم حيَّة ولم تختف في «عصر الانحطاط» العثماني، وكتابات أخرى عثر عليها مستشرقون أوروبيون، إلى تقويم هذه المادة وتأطيرها وفق المعايير الحداثية للأحكام الأخلاقية التي تتباين بحسب الاتجاهات القومية والدينية والليبرالية والماركسية والتحليل-نفسية والعلمانية والنسويّة.

لقد بدت المكاسب التربوية، ومن ثم الحضارية، هائلة في نظر أغلب كتّابنا. بيد أن ما كان يُفترض أن يتعلمه الحداثيون من العرب القدماء ظل غامضا وغير محدد وعموميا، خاصة وأن التكافؤ الإيجابي الذي وُصف به الانفتاح الجنسي في الماضي

---

(٢٢٥) المصدر السابق، ١٣- ١٤.

سرعان ما سيتحوّل إلى تكافؤ سلبي، أو على الأقل سوف يتأرجح الرأي بين هذا وذاك بسبب القلق من شبهة الشذوذ والإفراط. لكن ما يستحق الملاحظة في غالبية الكتابات التي حللناها هو غياب مشروع طوباوي أو رؤية للمستقبل أو للحاضر، على الرغم من سيطرة الرؤية التحرّرية على غالبية الكتابات النقدية. والواقع أن ما قد يبدو طوباويا في الماضي سرعان ما يُخضعه الكثير من كتّابنا لنقد قاس.

باستثناء سلامة موسى، وبقدر أقل كثيرا علي الوردي، لم يُثر جدل حول مسألة الحياة الجنسية عند العرب المعاصرين بأي نوع من التفصيل في هذا النقاش الطويل (عدا عن المقاربة شبه الأنثروبولوجية للفترة المعاصرة التي زينت كتابات بوحديبة والمرنيسي ومقاربة قطب الأنثروبولوجية لأمريكا). ولعل من الممكن النظر إلى هذا الاهتمام بشهوات الماضي على أنه انزياح لشهوة كُتّابنا الحداثيين عن الاهتمام بشهوات الحاضر، التي لم يتطرق أغلبهم إليها إلا لماما، وقوّموها سلبا مقارنة بالشهوات الماضية- فخلصوا إلى أن عرب العصر الحديث ليسوا بأفضل حال من القدماء. ورغم أن الماضي بدا، للوهلة الأولى، نموذجا حضاريا رائعا للحرية يمكن محاكاته، فما لبث مؤلفونا أن تراجعوا عن منهجهم الأول، وشَرَعوا بإصدار أحكام أكثر تشككا. والواضح أن مصدر إلهام معظم كتّابنا أثناء تلك المهمة كان الرغبة في تحرير الحاضر من الكبت السائد وتعلُّم بعض (وبالتأكيد ليس كل) دروس الماضي الحضارية. إن التبرؤ من مأسسة العلاقات الجنسية المتعددة مع النساء كـ(جواري وقيان وإماء، أو حتى زوجات متعددات) وكذلك التخلي عن سويَّة الممارسات اللواطية (وبقدر أقل كثيرا السحاقية) بسبب عدم توافقها مع الارتقاء الحضاري، لمصلحة المأسسة القائمة على الزواج الأحاديّ البورجوازيّ الغيريّ حسب النهج الأوروبي، الذي ميَّز ذلك الارتقاء، كان- في العموم- جزءا من هذا المشروع الحضاري، شأنه في ذلك شأن تعلُّم الانفتاح الذي كان يميز التعبير عن الشهوات الجنسية في العصور الوسطى، ويميز السعي نحو الممارسات الجنسية في ذلك العصر. لكن ذلك لم يدفع غالبية كتّابنا للشروع في استكشاف شامل أو تفصيلي للشهوات والممارسات الجنسية المعاصرة. ولن يلبث ذلك كله أن يتغير مع بداية الثمانينيات. وكما سنرى في الفصل الثالث، فسوف يبدأ التحريض على خطاب جديد

وموسع. وسوف يغير هذا الخطاب الجديد مصطلحات السجال واهتماماته ويقدم لاعبين جددًا وأجندة جديدة. وعلى خلاف المشاركين في السجالات السابقة، فإن أبطال السجالات الجديدة سوف يطرحون مخاوف طوباوية ولا-طوباوية في سياق التعبير عن أرائهم الأكثر تزمتا تجاه الماضي والحاضر والمستقبل. وسوف تظل الحضارة، كفكرة مركزية، وإمكانية تحللها وأفولها، الفلك الذي سوف تدور حوله تلك السجالات. مع ذلك، فإن المقاربة المعرفية (الإبستمولوجية) والاهتمامات الوجودية (الأنطولوجية) الجديدة سوف تختلف أيما اختلاف عن الاهتمامات التربوية التي كانت مركز النقاش حتى ذلك الحين.

الفصل الثالث

إعادة توجيه الشهوة: الأممية المثليّة والعالم العربي

في حين اقتصرت المناقشة خلال الفصلين الأول والثاني على التطورات الفكرية والسياسية داخل العالم العربي وكيف أثّرت الاتجاهات الغربية على السجالات الدائرة وأَملَتْ عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة رؤيتها وتصوراتها، فسوف أنتقل عبر هذا الفصل لمناقشة التطورات التي حدثت خارج العالم العربي، لا سيما في الولايات المتحدة وأوروبا، وكيف سعت هذه الدول متعمدة للتأثير على المفاهيم العربية حول الشهوة والممارسة الجنسية. ومع أن تلك التطورات ظلّت تناقش على المستوى الفكري، إلا أن البعض أصرّ على إقحامها صراحة في المجال السياسي المتعلق بالعلاقات بين الدولة والمجتمع. فمع صعود الحركة النسائية وخطاب التحرّر الجنسي في كافة أرجاء البلدان الغربية أواخر ستينيات القرن العشرين، وبقدر أكبر في السبعينيات، أخذ اهتمام الكثير من الغربيين ينصبّ على المسألة الجنسية بحد ذاتها، ليس في الغرب فحسب، وإنما، وبشكل متزايد، خارجه أيضا. وسوف يكون تأثير هذا التدخل مزلزلا على العالم العربي. وسوف أبحث خلال هذا الفصل في تلك الاتجاهات التدخلية وتأثيراتها على العالم العربي المعاصر، بينما سأرصد في الفصل الرابع بالتفصيل ردّ الفعل الفكري العربي تجاهها.

لقد مثلت مسألة عولمة «حقوق المثليّين» واحدة من أكثر القضايا، التي برزت من داخل حركة المثليّين الغربية، إلحاحًا خلال السنوات الخمسة والعشرين السابقة. وقد تسرب هذا المشروع إلى الخطاب الأمريكي السائد عن حقوق الإنسان وتغلغل فيه وانطلق منه على نطاق دولي. وسيرا على خطى حركة النساء الغربية البيضاء،

التي سعت لعولمة أجندتها عبر فرض نسويّتها الاستعمارية على حركات النساء في البلدان غير الغربية - الأمر الذي أدى إلى انشقاقات كبرى منذ البداية (تجلّت تلك الانشقاقات خلال «المؤتمر الدولي الأول لعام المرأة العالمي» برعاية الأمم المتحدة، المنعقد في مكسيكو سيتي عام ١٩٧٥ وتواصلت حتى مؤتمر كوبنهاجن عام ١٩٨٣، ثم مؤتمر نيروبي عام ١٩٨٥، ثم مؤتمر الأمم المتحدة الرابع في بكين عام ١٩٩٥)[1] - سعت حركة المثليّين نحو مهمة تبشيرية مشابهة. وهكذا، نشأت منظمات يسيطر عليها رجال بيض غربيون (مثل الجمعية الدولية للمثليّين والمثليّات، وسنشير إليها باسمها المختصر: إلجا ILGA، ولجنة المثليّين والمثليّات الدولية لحقوق الإنسان IGLHRC، وسنشير إليها بـ«لجنة المثليّين والمثليّات الدولية») انبرت للدفاع عن حقوق «المثليّين والمثليّات» في شتى أنحاء العالم وللدعوة إلى منحهم تلك الحقوق. وتؤكد «إلجا»، التي تأسست عام ١٩٧٨ في ذروة حملة إدارة الرئيس الأمريكي جيمي كارتر الداعمة لحقوق الإنسان ضد الاتحاد السوفييتي والدول المعادية لها في العالم الثالث، على أن أحد أهدافها هو «إقامة منبر للمثليّات، والمثليّين، ومزدوجي الميول الجنسية، والمتحوّلين جنسيا، على الصعيد العالمي يعضِّد مسعاهم نحو نيل الاعتراف والمساواة والحرية، لا سيما من خلال المؤتمرات العالمية والإقليمية».[2] أما «لجنة حقوق المثليّين والمثليّات»،

---

(١) للاطلاع على معلومات حول التباين في الرأي بين نساء أوروبا والولايات المتحدة وبين نساء آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية في تلك المؤتمرات، انظر، على سبيل المثال، مقالات: «مؤتمر غير رسمي للنساء يحدد المسار» لجودي كليمسرود، و«النساء تخسرن مكاسبهن: هكذا أعلم المؤتمر العالمي» لفرانك فريال، و«ختان الإناث موضوعا للجدل في الأمم المتحدة» لجورجيا دولليا في صحيفة نيويورك تايمز:

Judy Klemesrud, «Scrappy, Unofficial Women's Parley Sets Pace,» *New York Times*, 29 June 1975; Frank Frial, «Women are Losing Ground, World Parley Is Told,» *New York Times*, 15 July 1980; and Georgia Dullea, «Female Circumcision a Topic at UN world Parley», *New York Times*, 18 July 1980.

إضافة إلى مقالات عدة في ذات الصحيفة تغطي مؤتمر نيروبي في ١٩ يوليو/ تموز ١٩٨٥.

(٢) الجمعية الدولية للمثليّات والمثليّين، دستور الجمعية، القسم (ج). «الغايات والأهداف»، المادة الثانية:

International Lesbian and Gay Association, Constitution, Section C. «Aims and Objectives,» Article no. 2 (i).

وهي متوفرة على موقع الجمعية على شبكة الإنترنت: www.ilga.org.

التي تأسست عام ١٩٩١، فمهمتها هي «حماية وتعزيز حقوق الإنسان لكل الشعوب والمجتمعات الخاضعة للتمييز أو الإساءة على أساس التوجه الجنسي، أو الهوية النوعية (الجندرية)، أو الإصابة بفيروس (إتش آي في) HIV».[٣] وسوف تشكل تلك المهام التبشيرية، والخطاب الذي أنتجها، والمنظمات التي تمثلها، ما سأطلق عليه «الأممية المثليّة».

وشأنها شأن منظمات حقوق الإنسان الكبرى التي تتخذ من الولايات المتحدة وأوروبا مقرا لها (هيومان رايتس ووتش، ومنظمة العفو الدولية) وسيرا على ذات الدرب الذي شقّته منظمات ومطبوعات النساء الغربيات البيض أفردت الأممية المثليّة مكانة خاصة للدول الإسلامية في خطابها وكذلك في دعواها. وما انفكّ هذا الحس الاستشراقي، المستعار من التصورات السائدة عن الثقافات العربية والإسلامية في الولايات المتحدة والبلاد الأوروبية، يوجّه كل فروع مجتمع حقوق الإنسان. ولقد سعت الأممية المثليّة، وهي وافد حديث نسبيا على هذا المشروع الدمجي، إلى اللحاق بها على وجه السرعة. ولتحقيق هذا الهدف، أنتج مؤيدو المهام التبشيرية للأممية المثليّة لترويج قضيتهم نوعين من الأدبيات التي تتناول العالم الإسلامي: تمثل النوع الأول بأدبيات أكاديمية أنتج أغلبها باحثون (رجال) بيض أوروبيون أو أمريكيون مثليّون جنسيا «يصفون» فيها و«يفسرون» ما يدعونه بـ«المثليّة الجنسية Homosexuality» في تاريخ وحاضر العرب والمسلمين؛[٤] أما النوع الثاني من هذه الأدبيات فقد تمثل بتقارير صحفية عن أوجه حياة من يُسمون

---

(٣) اللجنة الدولية لحقوق الإنسان للمثليّين والمثليّات، «مهمتنا»:

International Gay and Lesbian Human Rights Commission, «Our Mission»

وهي متاحة على موقع .http:// www.iglhrc.org

(٤) الاستثناء الوحيد لهذا البحث الفقير يتمثل في مقالة كتبها بروس ضنّ بعنوان «المثليّة في الشرق الأوسط: أجندة للبحث التاريخي»:

Bruce Dunne, «Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research,» *Arab Studies Quarterly* 12, nos. 3- 4 (Summer- Fall 1990): 55- 82.

وتكمن نقطة الضعف الرئيسة في هذه المقالة في أن ضنّ لا يستشهد بمصدر أصلي واحد مكتوب بالعربية. مع ذلك فإن حسّه الأنثروبولوجي يصل إلى ذروته في مقالة تالية سنشير لها لاحقا.

بالمثليّين(•) gays و(بدرجة أقل كثيرا) المثليّات lesbians في العالمين العربي والإسلامي المعاصرين. وينشد النوع الأول إزالة هالة الغموض عن الإسلام للجمهور الغربي، فيما يسعى الثاني لمهمة لا يُحسد عليها، وهي تقديم معلومات عن المنطقة لعُشّاق السياحة الجنسية من المثليّين الذكور البيض لمساعدتهم على «تحرير» «المثليّين والمثليّات» العرب والمسلمين من اضطهاد مزعوم، عن طريق تحويلهم من ممارسين للجنس المثليّ إلى ذوات يُعرِّفون أنفسهم على أنهم «مثليّين» homosexuals أو «جاي» gay. ويمكننا اعتبار الملاحظات التالية نموذجا: إذ تقول ليسا باور Lisa Power، الأمين عام المساعد لمنظمة «إلجا»، بثقة وسلطة معرفية: «لا تتسامح معظم الثقافات الإسلامية مع المثليّة الجنسية المنظَّمة، رغم تجذُّر الإيروتيكية المثليّة في أعماق هذه الثقافة!... معظم الناس مضطربون بدرجة لا تسمح لهم بتنظيم [أنفسهم]، حتى في البلدان التي يرتفع فيها معدل المثليّة الجنسية».(٥) ويدرك روبرت براي Robert Bray، مدير المعلومات العامة في «اللجنة القومية المنتدبة للمثليّين والمثليّات National Gay and Lesbian Task Force» والموظف بـ«إلجا»، أن «الاختلافات الثقافية تجعل تعريف المثليّة الجنسية وأطيافها متباينة بين الشعوب... لكني أرى أن جوهر المسألة يتمثل في الحرية الجنسية؛ والحرية الجنسية تتجاوز الثقافات». ويتحدث براي عن مغامرات

(•) وكانت كلمة homosexual قد اخترعت في ستينيات القرن التاسع عشر في أوروبا وقد اشتقت homo من أصل يوناني بمعنى «مثل» وsex من أصل لاتيني بمعنى «جنس». أما كلمة gay فقد تبنتها في خمسينيات القرن العشرين المجتمعات المثلية الأمريكية لوصف هويتها ومن ثم شاع استخدامها في أواخر الستينيات ومنذ عقد السبعينيات، وكلمة gay تعني الشخص «السعيد» بالإنجليزية. (إضافة المؤلف على الترجمة العربية).

(٥) ظهر هذا الاقتباس في ريكس ووكنر، «المثليّة الجنسية في العالم العربي والمسلم» في كتاب الخروج: مجموعة كتابات دولية للمثليّين والمثليّات:

Rex Wockner, «Homosexuality in the Arab and Moslem World,» in *Coming Out: an Anthology of International Gay and Lesbian Writings*, ed. Stephen Lokosky (New York: Pantheon Books, 1992), 105.

وقد أعادت عدد من مجلات المثليّين والمثليّات الأمريكية نشر هذه المقالة، من بينها مجلات:

Outline, BLK, The Weekly News (Miami), and Capital Gay (London).

وبالطبع فشل في العثور على أي عربي أو إيراني يرغب بالمشاركة في كتابة مقالة في هذه المجموعة من المقالات «الدولية»، ومن ثم اضطر أحد الرجال الأمريكيين المثليّين البيض للقيام بالمهمة.

جنسية في المغرب وجنوب إسبانيا، فيذكر أن «رجلا واحدا على الأقل أعرب عن توقه لأن يكون «جاي» gay وألا يبقى مضطرا للعيش داخل السلوكيات الجنسية الموصوفة، وقال إن ثمة آخرين مثله»، ثم يضيف، بناء على هذا «الرجل الواحد»، بكل ثقة: «إنني أؤمن أن هذا التوق هو سمة عالمية».(٦)

على النقيض من المزاعم التحرّرية التي روّجتها الأممية المثليّة، والتي تفترض وجودًا فعليا دائما لشريحة سكانية من المثليّين جنسيا، سأحاجج في هذا الفصل بأن خطاب الأممية المثليّة ذاته هو الذي ينتج المثليّين homosexuals و«الجاي» gays والسحاقيات lesbians، في أماكن لا وجود لهم فيها، ويكبت - في ذات الوقت - الشهوات والممارسات الجنسية المثليّة التي ترفض الاندماج في منظومته المعرفية (الإبستمولوجية) الجنسية.(٧) وسوف أوضح كيف أن ذلك الخطاب يفترض مسبقا أن المثليّين و«الجايز» والسحاقيات هم فئة عالمية موجودة في كل مكان من العالم، وبناء على تلك البديهية المسبقة، تحمل الأممية المثليّة على عاتقها مهمة الدفاع عنهم من خلال المطالبة بمنحهم حقوقهم كـ«مثليّين جنسيا» أينما حُرموا منها، واحترامها أينما انتُهكت. لكن الأممية المثليّة حين تقوم بذلك إنما تنتج، كما سوف يوضح هذا الفصل، أثرًا أبعد ما يكون عن التحرير.

لقد دشنت الأممية المثليّة من خلال منظمتها الأكثر شهرة، «إلجا»، حملة عولمة جديدة وشرسة عام ١٩٩٤ تزامنت مع الذكرى السنوية الخامسة والعشرين لانتفاضة ستونوول Stonewall Uprising.(•) وفيما حازت «إلجا» على صفة رسمية كمنظمة غير حكومية في الأمم المتحدة عام ١٩٩٣ (فقدتها فيما بعد)، فقد واصلت أنشطتها الدولية بهمة لا تفتر، بما في ذلك «جهود وقف الإعدام الجماعي للمثليّين جنسيا في

---

(٦) Wockner, «Homosexuality,» 116.

(٧) لما كانت معظم تلك الأدبيات تتعامل مع المثليّة عند الذكور، فسوف تركز تعليقاتي في المقام الأول على هذا الموضوع.

(•) وهو الاسم الذي أطلق على المواجهة ما بين مثليّين أمريكيين وشرطة مدينة نيويورك عندما أغارت الأخيرة على فندق وحانة Stonewall في ٢٨ يونيو- حزيران ١٩٦٩ مما أدى إلى تظاهرات عارمة. وتعتبر هذه الحادثة أول فعل مقاوم من قبل المثليّين الأمريكيين ضد قمع الشرطة لهم. إضافة المؤلف على الترجمة العربية.

إيران»، وهو زعم دعائي غير مُثبت وَرَد أيضا على لسان مسئول في وزارة الخارجية الأمريكية.(٨) وقد اشتملت الاحتفالات بذكرى ستونوول على عقد «إلجا» لمؤتمرها العالمي السنوي الخامس والعشرين في الفترة من ٢٣ يونيو/ حزيران إلى ٤ يوليو/ تموز ١٩٩٤ في نيويورك. وبينما تبجحت «إلجا» بحضور «وفود» من أوروبا الغربية وشرق آسيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية والولايات المتحدة، فقد كانت «تعمل بشكل دءوب على استقطاب نشطاء من إفريقيا، والشرق الأوسط، ومنطقة البحر الكاريبي».(٩) كما اشتملت تلك الاحتفالات على تنظيم «مسيرة دولية باتجاه الأمم المتحدة للتأكيد على الحقوق الإنسانية للمثليّين والمثليّات»، تطالب من خلالها الجمعية العمومية للأمم المتحدة، من بين مطالب أخرى، بالإعلان عن «عام عالمي للمثليّين والمثليّات» (اقترحت أن يكون عام ١٩٩٩)، كما تطالب بتطبيق إعلان الأمم المتحدة الخاص بحقوق الإنسان على «المثليّات، والمثليّين، ومزدوجي الميول الجنسية، والمتزيين بأزياء النساء، والمتحوّلين جنسيا».(١٠) واستمرت تلك الحملة الشرسة على الأمم المتحدة طوال عقد التسعينيات، بل وامتدت إلى العقد التالي.

ويتساءل ريكس وكنر في مقالة تغلب عليها نبرة الأخرنة (أي يصور العرب والمسلمين على أنهم آخر من الناحية الحضارية) حول «المثليّين والمثليّات» في

(٨) مارك أنجر، «نحو العولمة: تدويل مجتمع المثليّين والمثليّات»:

Mark Unger, «Going Global: The Internationalization of the Gay and Lesbian Community,» *Metrosource: The Gay Guide to Metropolitan New York* (Summer 1994): 49.

وللاطلاع على دليل على تعاون الأممية المثليّة مع وزارة الخارجية الأمريكية بهدف التشهير بالحكومة الإيرانية انظر:

Wockner, «Homosexuality,» 107- 11.

إذ يستشهد ووكنر بصحفي أمريكي ومسئول بوزارة الخارجية الأمريكية كان يحقق في القضية، ويزعم بتنفيذ إعدامات جماعية لمثليّين في إيران. ومع أن تحقيق المسؤول لم يسفر عن أية أدلة موثقة، إلا أنه أكّد على أن مزاعم الإعدام الجماعي «صحيحة على الأرجح».

(٩) Unger, «Going Global,» 50.

واللافت أنه لا يتضح ما إذا كان أعضاء تلك الوفود يقيمون بالفعل في البلدان التي يمثلونها أم أنهم من رعايا تلك البلدان المقيمين في الولايات المتحدة.

(١٠) انظر «مطلب ستونوول»:

«The Demand of Stonewall 25,» in *Metrosource:The Gay Guide to Metropolitan New York* (Summer 1994): 46- 47.

العالم العربي وإيران، أعيد نشره في عدد من منشورات المثليّين في الولايات المتحدة وبريطانيا، في حيرة، عن الرجال العرب والإيرانيين الذين يمارسون كلا من الجنس «الإيلاجي» (أو الإيجابي) مع الرجال والنساء فيما يرفضون تعريف المثليّة الجنسية الغربي: «أهو ضرب من النفاق؟ أم هو عالم مختلف؟ هل أولئك الرجال (الغيريّون) هم في الواقع (مثليّون) تأخر تحريرهم؟ أم أن لدى البشر، بالطبيعة، ميولا جنسية مزدوجة، ومن ثم فإن الرجال العرب والمسلمين هم أقرب للواقع من الغربيين؟ ربما كان كل ما سبق صحيحا».(١١) هذا التأرجح المفترض في شهوات الرجال العرب والمسلمين هو تحديدا ما تسعى الأممية المثليّة إلى تثبيته، فتعدد الشهوات الجنسية يربك المنظومة المعرفية (الإبستمولوجيا) للجنسية المثليّة (والغيريّة) القائمة على ثبات الشهوات. وكما سأبيّن لاحقا، فإن الافتراضات التي تقوم عليها مهمة الأممية المثليّة تدعو لأن يقوم الغرب «الأكثر استنارة»، على حد قول وِكنر، بـ إعادة توجيه الشهوات «الشرقية» المقاوِمة، الموجودة في «بلدان قامعة - وقاتلة في بعض الأحيان».(١٢) وسوف أستعرض هنا أدبيات الأممية المثليّة مع تسليط الضوء على سياسات التصوير والتمثيل التي تنتهجها، وكذلك على مشروعها المعلَن الخاص بـ«الدفاع عن المثليّين والمثليّات». ورغم أنني سأستعرض أنواعا مختلفة من الأدبيات - دراسات أكاديمية، تقارير صحفية، منشورات منظمات حقوق الإنسان، ونشرات سياحية - تحكمها أنماط مختلفة من الضرورات المهنية والهيئات السياسية والأسواق والقرّاء، فإنني لا أسعى إلى تسطيحها وإغفال ما بينها من فروقات، بل لتوضيح كيف أنها جميعها، وبالرغم مما بينها من فروقات واضحة، تتشارك في تبني نظرة أنطولوجية (وجودية) وإبستمولوجية (معرفية) محددة تتخذها كبديهية مسبقة.

تصوير شهوات العرب والمسلمين

لقد تزامن الاهتمام المثليّ الغربي بأوجه تصوير الجنسانيّة في البلدان العربية والإسلامية، في واقع الأمر، مع نشوء الدراسات البحثية المثليّة الغربية في مجال

(١١) Rex Wockner, «Homosexuality'» 115.

(١٢) Wockner, «Homosexuality'» 107, 115.

الجنسانيّة.[١٣] ورغم أن الإيروتيكية المثليّة والتصويرات الجنسية التي وضعها كُتّاب (رجال) غربيون عن الرجال العرب، كما رأينا، تسبق تلك الفترة (تشمل الأمثلة الأبرز ويليامز بوروزWilliam S. Burroughs وبولز Paul Bowles وتي إي لورانسT. E. Lawrence ، وأندريه جيد، ورولان بارت، وجان جينيه)، فإن تلك الكتابات لم تشكل نوعا أدبيا ولم تنتج خطابا متكاملا فيما بين الرجال المثليّين الغربيين عن الشهوات الجنسية عند الذكور العرب. بل كانت تفرُّعات للتصوير الاستشراقي المعتاد للعالم العربي. وكان جون بوزويل هو من دشّن نقاشا عن المجتمعات الإسلامية ما زال يجتذب باحثين مثليّين بيض غربيين حتى اليوم. لكن تأكيدات بوزويل الرومانسية، التي لا ترقى إلى المستوى الأكاديمي، بأن «معظم المجتمعات المسلمة اعتادت التعامل مع المثليّة الجنسية دون مبالاة، إن لم يكن بإعجاب».[١٤] لم تكن بالضرورة استنتاجا جديدا، فالدعاية المسيحية الغربية ظلت، لقرون، تُصوِّر المجتمعات المسلمة على أنها مجتمعات غير أخلاقية وداعرة بالمقاييس الأخلاقية المسيحية. والواقع، كما يخبرنا جيفري ويكس (وهو من الجيل البريطاني الأول من الباحثين المثليّين في موضوع الجنسانيّة)،[•] أن «الكثير من المثليّين، قد سافروا إلى العالم الإسلامي، منذ زمن بعيد وحتى اليوم، يحدوهم الأمل بأن يجدوا فردوسا جنسيا».[١٥] لكنه يواصل شرحه قائلا إن «الحقيقة أكثر

---

(١٣) للاطلاع على عرض جيد لبعض تلك الكتابات، انظر مقالة بون: «جولات في الإجازات؛ أو، الإيروتيكيات المثليّة للاستشراق»:

Joseph Boone, «Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism,» *PMLA* 110 (1995): 89- 107.

(١٤) جون بوزويل، المسيحية، والتسامح الاجتماعي، والمثليّة الجنسية: الأشخاص الجاي في أوروبا الغربية منذ بداية العصر المسيحي وحتى القرن الرابع عشر:

John Boswell, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 194.

(•) العبارة بين القوسين إضافة من المؤلف إلى الترجمة العربية.

(١٥) جيفري ويكس، مقدمة كتاب الجنسانية والإيروتيكية بين الذكور في المجتمعات المسلمة:

Jeffrey Weeks, forward to *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, ed. Arno Schmitt and Jehoeda Sofer (New York: Harrington Park Press, 1992), x.

تعقيدا». ويؤكد ويكس، اتكاءً على الاكتشافات الواردة في مجموعة من المقالات التي حررها أرنو شميت ويهودا سوفير، أن «المزايا الجنسية الممنوحة للرجال [في العالم الإسلامي] جاءت على حساب النساء إلى حد كبير» وأن «أولئك الرجال [البالغين] الذين لا تنطبق عليهم الأفكار السائدة عن الرجولة الحقيقية... ظلوا، في الغالب، موضع احتقار وازدراء».(١٦) وإذ يرى ويكس العالم الإسلامي المعاصر عالما قيد التغير، نجده يخلص إلى أن ثمة نتيجتين ممكنتين لهذا التغير: «وحده الزمن سيخبرنا إذا ما كانت تلك الثقافة سوف تقترب أكثر فأكثر من النموذج الغربي الـمُعَلمَن، أم سوف يتزايد خضوعها لهيمنة نزعة دينية نضالية جديدة. ما يمكن قوله بقدر من اليقين هو أنه من غير المحتمل أن تظل الأوضاع على ما هي عليه».(١٧) وهكذا، لا يخضع النموذج الغربي، الذي يمثل الغاية النهائية التحرّرية الوحيدة التي يجب تطبيقها عالميا،(١٨) لمساءلة ويكس مطلقا.

أما أرنو شميت، فقد اعترض على البحث الذي أنجزه بوزويل وتحدى ما خلص إليه من نتائج، وما ورد فيه من توصيفات رومانسية.(١٩) فبخلاف زَعْم بوزويل بلا-زمانية تصنيف المثليّين والـ«جاي»، اعتمادا على المنهج الجوهراني، يؤكد شميت، أنه بينما في المجتمعات المسلمة «تلعب علاقات الذكر- الذكر

(١٦) Weeks, forward, x.

(١٧) Weeks, forward, xi.

(١٨) يتنبه مايكل وارنر، أحد كبار المنظرين للمثليّة اليوم، لقضية تدويل السياسات الجنسية الأمريكية البيضاء فيما يتعلق بـ«اللغات النظرية» ولكنه لا يُسائل أبدًا تدويل الأطر المعرفية (الإبستمولوجية) التي تُنتج تلك اللغات: «فيما يصبح النشطاء المثليّون من خارج التشكيلات الغربية متورطين أكثر وأكثر في وضع الأجندات السياسية، وفيما يجري توسيع خطاب التدويل الحقوقي ليشمل المزيد والمزيد من الثقافات، سيكون على منظري الشذوذ الأنجلو-أمريكيين أن يولوا مزيدا من الانتباه إلى التوجهات الداعية للعولمة- والمحلية- في لغاتنا النظرية». انظر كتاب مايكل وارنر، الخوف من كوكب شاذ: سياسات الشذوذ والنظرية الاجتماعية:

Michael Warner, ed., *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), xxi.

(١٩) انظر: أرنو شميت، «نقد لكتابات بوزويل عن المثليّين (الجايز) المسلمين»:

Arno Schmitt, «A Critique of John Boswell's Writings on Muslim Gays,» in Schmitt and Sofer, *Sexuality*, 169- 78.

دورا مهما. إلا أنه لا يوجد في تلك المجتمعات (مثليّون جنسيا)- لا توجد مفردة المثليّة الجنسية- المفهوم غير معهود على الإطلاق. كما لا يوجد غيريّون جنسيا كذلك».[٢٠] لكن شميت، وهو، عموما، أكثر اهتماما بالتفاصيل في توصيفاته من بوزويل، يتبنّى زعما جوهرانيا آخر يقول بأن غياب تلك التصنيفات في المجتمعات المسلمة هو، في حد ذاته، ظاهرة ثابتة عبر الزمن. ورغم حرص بوزويل على أن يقصر حكمه على المجتمعات المسلمة في الحقبة الكلاسيكية (من القرن السابع إلى الرابع عشر) من العصر الإسلامي، الذي واكب القرون الوسطى في أوروبا، نجد باحثِين لاحقِين، من بينهم شميت، يميلون لتعميم أي حكم يصلون إليه على تاريخ العرب والمسلمين بأكمله. إذ يصر شميت دون أي دليل علمي، شأنه في ذلك شأن المستشرقين الكلاسيكيين الذين يستخدمون قرآن القرن السابع لدراسة مسلمي القرن العشرين، على أنه «يمكن النظر إلى سلوك مسلمي اليوم باعتباره تعديلا لأعراف سلوكية أقدم، ومن ثم فإن دراسة الجنسانيّة الذكرية- الذكرية في المجتمع المسلم يجب أن تبدأ من النصوص القديمة- رغم أن معظم تلك النصوص تعكس وجهة نظر الطبقة الوسطى وحدها. كذلك فإن دراسة النصوص الحديثة، والحوارات، ومقابلة ومراقبة العرب والإيرانيين والأتراك، لا تساعدنا نحن على فهم السلوك الحديث فحسب، وإنما على فهم النصوص القديمة أيضا».[٢١] تزداد لا - تاريخانية شميت تعقيدا بمحدودية الجمهور الذي يتخيله. لاحظ كيف أن ضمير «نحن» في النص لا يعود إلا على الغربيين، المثليّين وغير المثليّين، دون أن يعود على المسلمين، الذين يجب أن يظلوا موضع مراقبة من قِبل الغرب. والواقع أن كتاب شميت، وهو تجميع لآراء تغلب عليها نزعة استشراقية، بل وحتى عنصرية صريحة، يتبجح بطرحها هو والمساهمون في الكتاب، يستهدف، وفقا له وللمحرر المساعد، ليس الباحثين الغربيين على اختلاف خلفياتهم فحسب، وإنما

(٢٠) أرنو شميت، «مقاربات مختلفة لجنسانية/ إيروتيكية الذكر- الذكر من المغرب إلى أوزبكستان»:
Arno Schmitt, «Different Approaches to Male- Male Sexuality/Eroticism from Morocco to Uzbekistan,» in Schmitt and Sofer, *Sexuality*, 5.

(٢١) Schmitt, «Different Approaches,» 20.

أيضا «كل من يتصل بالعرب أو الأتراك أو الفرس- سواء كان سائحا في بلدان إسلامية، أو عاملا اجتماعيا (مسئولا) عن المهاجرين، أو مجرد صديق لأحد المهاجرين»، أي أنه يستهدف أي شخص ليس عربيا ولا تركيا ولا «فارسيا».(٢٢) ونجد أحد أولئك المساهمين المثليّين البيض، الذي اعتمد عليه المحرران في الحصول على معلومات عن الحياة في إيران التي سبق له الإقامة فيها، يعرِّف نفسه بوصفه «كاتبا مستقلا يعيش الآن في نيويورك (وأبدا لن يعود إلى طهران)».(٢٣) إن المنهج الاستشراقي الذي يروِّج له شميت في هذا الكتاب هو منهج يجعل من العرب والمسلمين موضوعات للأبحاث والدراسات الأوروبية، ولا يتيح لهم أبدا بأن يكونوا ذواتا فيها أو جمهورا لها (إلا إذا كانوا من المخبرين المحليين). مع ذلك، فقد نال كتاب شميت وسوفير إعجاب مؤسسة الأممية المثليّة لدرجة أن «إلجا» باتت تعتمد عليه كبحث يصحح ما شاب «البحث» الذي أجرته إلجا ذاتها من أخطاء.(٢٤) وإذا ما اتخذنا المدخل الخاص بمصر في الكتاب الوردي الثاني للجمعية الدولية للمثليّين والمثليّات مثالا على هذا «البحث» الذي أجرته «إلجا»، نجد أن المؤلفين يخبروننا بأن «الراقصين الذين يلبسون زي النساء، الخولات khawalat، الذين يرقصون في المهرجانات، يتمتعون بشعبية كبيرة». ويبدو أن «أبحاث» «إلجا» تخلط بين ظاهرة «الخَوَل» في القرن التاسع عشر وفي الوقت

---

(٢٢) Schmitt and Sofer, *Sexuality*, xiv.

(٢٣) Schmitt and Sofer, *Sexuality*, 194. The author's name is David Reed.

(٢٤) بينما يذكر الكتاب الوردي لـ«إلجا»، على سبيل المثال، ودون شرح، أن لدى الأردن قوانين تجرِّم المثليّة الجنسية، يصحح موقع «إلجا» الإلكتروني هذا الخطأ بالرجوع إلى شميت وسوفر، اللذين يقولان في كتابهما الجنسانية إن، «قانون العقوبات [الأردني] لسنة ١٩٥١ لا يفرق فيما يخص الممارسة الجنسية بين أشخاص من نفس الجنس أو بين أشخاص من جنسين مختلفين».

Schmitt and Sofer, *Sexuality* ,Cited on the ILGA Web site; see :

www.ilga.org/information/legal_survey/middle%20east/jordan.htm

والواقع أن ذلك هو أحد علامات «البحث» الرديء وغير المهني الذي أجرته «إلجا». وللاطلاع على الكتاب الوردي الثالث: نظرة عالمية على تحرير واضطهاد المثليّات والمثليّين انظر:

Aart Hendriks, Rob Tielman, and Evert van der Veen, *The Third Pink Book: A Global View of Lesbian and Gay Liberation and Oppression* (Buffalo, N. Y.: Prometheus, 1993), 297.

الحاضر.[٢٥] وهكذا، وكما هو متوقع، لا يُعدّ الزمن، بأي حال من الأحوال، عاملا مؤثرا عندما يتعلق الأمر بالعرب والمسلمين.

ذلك الزعم بلا-زمانية ثقافة العرب والمسلمين الجنسية لم ينجُ منه حتى أحد الباحثين النابهين للمجتمعات المسلمة. حيث نجد إيفيريت راوسون، الذي يعترف بأن ثمة تحوُّلا محيِّرا طرأ على التصنيفات الجنسية العربية بعد القرن التاسع، يستنتج، اعتمادا على نصوص عربية كُتبت في القرن الحادي عشر، أن المفاهيم الواردة في تلك النصوص «يمكن أن تؤخذ عموما كأنماط ممثلة للمجتمعات الشرق- أوسطية من القرن التاسع وحتى الحاضر».[٢٦] بينما يدافع آخرون، مثل إدوراد ليسي، عن الإسلام والعرب في مواجهة العنصرية الغربية ويصرُّون على القول أنه رغم أن «الإسلام يتمتع بما يكفي من الدوغمائية (التشدد العقائدي) والتعصب والتجهيل والظلامية والجنسويّة، فقد كان عند الممارسة، وما زال (رغم ما نشهده اليوم من أفعال بعض المارقين المتعطشين للدماء الذين لا يستحقون حتى أن نسميهم مسلمين) أكثر تقبلا بكثير للمثليّة الجنسية وأكثر تسامحا معها، وأكثر استقبالا لها، وسعة صدر وسماحة تجاهها... مقارنة بأي من الدينين التوحيديين الكبيرين الآخرين في العالم الغربي».[٢٧] مع ذلك نجد أن اللا - تاريخانية منغرسة عميقًا في قلب حجج ليسي، كما في حجج بوزويل وشميت وراوسون. إذ يستخدم

---

(٢٥) الكتاب الوردي الثاني لإلجا:
The Second ILGA Pink Book: A Global View of Lesbian and Gay Liberation and Oppression (Utrecht:Interfacultaire Werkgroep Homostudies, 1988), 189.

(٢٦) إيفريت راوسون: «تصنيف الانحرافات الجنسية والجندرية في قوائم الرذيلة العربية القروسطية»:
Everette K. Rowson, «The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists,» in *Body Guards: The Culture Politics of Gender Ambiguity*, ed. Julia Epstein and Kristina Straub (New York: Routledge, 1991), 72- 73.

(٢٧) ورد ذلك في مقدمة المترجم التي وضعها إدوارد ليسي لكتاب أحمد التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، وقد ترجم ليسي أول خمسة فصول من الكتاب فقط، والتي تتعامل مع نوادر «المثليّة الجنسية». وقدْ تُرجمت تلك الفصول عن الترجمة الفرنسية وليس عن الأصل العربي. انظر:
Edward Lacey, «English Translator's Introduction» in Ahmad al- Tifashi, *The Delight of Hearts, or What You Will Not Find in Any Book* (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1988), 31.

ليسي نصوص القرون الوسطى ليؤكد على ما يسميه «ثوابت الطبيعة البشرية، والسمات العالمية الثابتة للطبائع والشهيات ومواطن الضعف الجنسية التي لا تتغير، ولا تقبل التغير، ولا تموت، تلك التي توحد البشر على مر العصور رغم ما بينهم من اختلاف ديني وثقافي ولغوي... إنه لأمر يدعو إلى التوقف والاعتبار أن نعرف، مثلا، بأن الاعتقاد الشائع بأن حجم قضيب الرجل قد يُقاس بحجم أنفه، كان شائعا في تلك العصور السحيقة كما هو الآن... أو أن معظم المخنثين، بعد الفحص والتمحيص، كانوا، وما زالوا، يفضلون القضيب العريض، أيا كان طوله، على القضيب الرفيع».[(٢٨)]

على خلاف شميت، يؤكد أسعد أبو خليل، وهو عالم سياسي لبناني يعيش ويُدرِّس في الولايات المتحدة، بأن الهويات «المثليّة» وما يسميه بـ«المثليّين الأقحاح» قد وُجدا في الحضارة العربية/ الإسلامية.[(٢٩)] ويشدد أبو خليل على أن «فكرة أنه لم تكن هناك سحاقيات أو رجال مثليّين يعلنون عن أنفسهم خاطئة».[(٣٠)] والدليل الذي يسوقه يتكون من سطر واحد، أخطأ في ترجمته، للطبيب القروسطي الشهير أبي بكر الرازي نقله عنه التيفاشي. ففي سياق مناقشته للخنوثة hermaphroditism، التي تنجم، وفقا للرازي، عن قوة و/ أو ضعف مني الذكر و/ أو الأنثى، يتحدث الرازي أيضا عن حالات أقل تطرفا، حيث «تجد نساءً مذكَّرات كما تجد في الرجال مؤنثين حتى يبلغ الأمر بالنساء المذكَّرات في ذلك إلى أن يقل حيضهن أو لا يحِضْنَ، وربما نبتَ لهنّ اللحى، وقد رأيت لحىً وشوارب ضعيفة في كثير من النساء...»[(٣١)] ويخطئ أبو خليل في ترجمة الجزء الأول من هذا السطر فيكتب «تجد رجالا مثل

(٢٨) Lacey, «English Translator's Introduction,» 30- 31.

(٢٩) أسعد أبو خليل، «ملاحظة على دراسة المثليّة الجنسية في الحضارة العربية/ الإسلامية»:
As'ad AbuKhalil, «A Note on the Study of Homosexuality in the Arab/Islamic Civilization,» *Arab Studies Journal* (Fall 1993): 32- 34, 48.

(٣٠) AbuKhalil, «A Note,» 33.

(٣١) شهاب الدين أحمد التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب (لندن: رياض الريس، ١٩٩٢)، ٣٠٣.

النساء ونساءً مثل الرجال» ويترك العبارة معلقة دون بقية السطر.[٣٢] وعلى مدار تقريره، يشير أبو خليل إلى «المثليّين» و«الجاي» و«الغيريّين» و«رهاب المثليّة الجنسية» وكأنها هويات وظواهر عابرة للتاريخ، ويعرِّف الناس والممارسات بناءً عليها، فارضا تصنيفات عصر معين على عصور أخرى لم تعرف تصنيفات كهذه. فنجده يذكر، مثلا، كتبا قروسطية، «تحتوي على مجموعات من أشعار ونوادر يرويها مثليّون أو مثليّات أو تُروى عنهم وعنهن».[٣٣] مع ذلك، فأبو خليل، على نقيض اللا - تاريخانيين، يؤمن أن ثمة تغييرات قد طرأت بالفعل على العالم العربي، لكنها لا تخص الهويات، التي يراها عابرة للتاريخ، وإنما تتعلق بـ«رُهاب المثليّة الجنسية»، الذي يعتقد بأنه مشروط تاريخيا: «حين وَفَد التغريب إلى الشرق الأوسط، جلب معه عناصر متنوعة من إيديولوجيات العداء الغربية، مثل... رُهاب المثليّة الجنسية. لا نقول إنه لم تكن هناك عناصر... معادية للمثليّة الجنسية في التاريخ العربي/ الإسلامي، ولكن تلك العناصر لم تشكل إيديولوجية عداء كهذه».[٣٤] بل إن قراءة أبي خليل الخاطئة للشاهد تمتد إلى المشهد الأوروبي، الذي يذكره من باب المقارنة، وصولا إلى استنتاجات لا يمكن إثباتها: «اعتراف العرب بالهوية الجنسية المثليّة أتاح للمثليّين جنسيا، تاريخيا، درجة من التسامح حُرم منها المثليّون في الغرب لقرون. فعندما كان المثليّون يطارَدون كمجرمين في كثير من أنحاء أوروبا العصور الوسطى، كان المثليّون حُكاما ووزراء في البلدان الإسلامية».[٣٥] هذا الحس الجوهراني الهويَّاتي هو سمة مميزة لمقاربة أبي خليل بأكملها.

ويساهم بروس ضنّ بدوره في هذا الخطاب الأكاديمي بمقاله «السلطة والجنسانيّة في الشرق الأوسط».[٣٦] وفيه يؤكد على أن «العلاقات الجنسية في المجتمعات

---

(٣٢) AbuKhalil, «A Note,» 33.

(٣٣) AbuKhalil, «A Note,» 33.

(٣٤) AbuKhalil, «A Note,» 34.

(٣٥) AbuKhalil, «A Note,» 33.

(٣٦) بروس ضنّ، «السلطة والجنسانية في الشرق الأوسط»:
Bruce Dunne, «Power and Sexuality in the Middle East.» *Middle East Report* 206 (Spring 1998), 8- 11, 37.

الشرق أوسطية قد مَفْصَلَت تاريخيا تراتبيات اجتماعية؛ أي أوضاعا اجتماعية سائدة و[أخرى] تابعة: الرجال البالغون على القمة؛ والنساء والغلمان والعبيد في الأسفل».(٣٧) لا يُفترض، حسب ضنّ، تواجد مثل تلك التراتبيات في المجتمعات غير الشرق-أوسطية «تاريخيا» باستثناء طبعا بعض الحالات الشهيرة في «العهود الإغريقية والرومانية القديمة»، لكن بالتأكيد ليس في «غرب» القرون الوسطى، ناهيك عن الغرب الحديث. ولأن هذا الموقف يتباين مع «تمييز (الجنسانيّة) الغربية الحداثية بين الهوية الجنسية والجندرية (النوعية)، أي بين أنواع التفضيل الجنسية وبين درجات الذكورة والأنوثة، وهو التمييز الذي ظل حتى وقت قريب دون صدى يُذكر في الشرق الأوسط»(٣٨)- وهو حكم تؤكده شهادات اثنين من المخبرين المحليين المصريين (شاب وطبيب) يستشهد بهما ضنّ- تبدو النتيجة حتمية: «لا توفر لنا الأفكار الغربية عن الجنسانيّة الكثير مما يعيننا على استيعاب [ما يفكر فيه] شابنا المصري المعاصر؛ الذي يبدو أنه يفهم السلوك الجنسي باعتباره يمتثل لمفهوم محدد عن النوع الجنسي (الجندر)».(٣٩) وتقوم مقاربة ضنّ على توضيح كيف أن المجتمع «الشرق-أوسطي» بخلاف المجتمع الغربي، مجتمع تسود فيه «العلاقات الجنسية غير المساواتية [الرافضة للمساواة]» وتمتثل فيه الجنسانيّة «لمفهوم محدد عن النوع الجنسي (الجندر)». وهذا هو السبب الذي جعله، وهو يستشهد بـ«لجنة حقوق المثليّين والمثليّات» يؤكد على أن «الكثير من المثليّين جنسيا في البلدان الشرق-أوسطية لجئوا إلى الغرب كملاذ من الاضطهاد الرسمي».(٤٠) ومن ثم فهو يدعو

---

(٣٧) Dunne, «Power,» 8.

(٣٨) المصدر السابق، ومصطلح «الشرق الأوسط» هو مصطلح إشكالي لعدد من الأسباب، ليس أقلها أهمية علاقته بالإمبريالية، التي تحدد المنطقة من حيث علاقتها بأوروبا. إضافة إلى إشكاليات أخرى تتعلق بحقيقة أن حدود العالم الإسلامي تتجاوز حدود «الشرق الأوسط» حيث تمتد إلى آسيا وإفريقيا. كما يضم «الشرق الأوسط» أناسا ليسوا عربًا ولا مسلمين (مثلا، سكان أرمينيا والمستعمرة الاستيطانية الأوروبية إسرائيل). ولا يتضح ما إذا كان ما يصفه ضنّ وآخرون على أنه «الشرق الأوسط» ينطبق على كل هؤلاء أم لا.

(٣٩) Dunne, «Power,» 9.

(٤٠) Dunne, «Power,» 11.

إلى «تشويذ» «الشرق الأوسط» لوضع حد لتلك الأوضاع.(٤١) تلك الأنثروبولوجيا التي يلجأ إليها ضنّ (تصادف أنه لا يعرف العربية حيث يخلو كتابه من أي استشهاد بأي مصدر عربي - باستثناء مخبريه المحليين) لا تشكك كثيرا في إدراكها (وإدراك ضنّ) للآخر، بقدر ما تشكك في إدراكها (وإدراكه) لذاتها المنمذجة الأسطورية - ذات غير قادرة على رؤية الآخر إلا كإسقاط لكل ما ليست عليه ولا تنطوي عليه، وهذه على وجه التحديد هي العلاقات الجنسية غير المساواتية، والحكم القمعي للرجال، والجنسانيّة «القائمة على الجندر»، والبطريركية. وهكذا، يبقى هذا «الغرب» الأسطوري، كمرجع، المبدأ المنظم لمثل تلك النقاشات جميعا.

أدلى ستيفين موري ويل روسكو، مؤخرا، بدلوهما في تلك الأدبيات التي يتزايد حجمها يوما بعد يوم، وذلك بكتاب **المثليّات الجنسية الإسلامية**،(٤٢) وهو عنوان محمَّل بدلالات معرفتهما المحدودة بالمجتمعات المسلمة (حيث إن كلمة «إسلامية» تحيل إلى دين الإسلام بينما «مسلم» تحيل إلى من يعتنقون هذا الدين، وليس من الواضح كيف يمكن أن يكون «الإسلام»، الدين، لديه «مثليّة جنسية» ناهيك عن «مثليّات جنسية».(٤٣) ويعتقد موري أن ادعاء أرنو شميت بأن العرب ليس لديهم تصورات عن المثليّين جنسيا لأنه (وفقا لشميت) «لا تتوفر ضمن المرادفات العربية لكلمة (ناكَ) [صيغة تدل على] التبادلية»،(٤٤) هو أمر مناف للمنطق، حيث «إنني لا أعرف فعلا مثل هذا في الإنجليزية أو أي لغة أخرى. فأن [تكون] فاعلا ومفعولا في فعل (ناك) هو أمر يتطلب أكثر من شخصين، أو فعلين متتاليين، أو استخدام قضيب صناعي: فمن المحال بحسب الخصائص التشريحية لجسم

---

(٤١) Dunne, «Power,» 11.

(٤٢) ستيفين موري وويل روسكو، المثليّات الجنسية الإسلامية: الثقافة، والتاريخ، والأدب:
Stephen O. Murray and Will Roscoe, eds. *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (New York: New York University Press, 1997).

(٤٣) ربما كان من الأجدر هنا أن يقول «المثليّات الجنسية للمسلمين» بدلا من العنوان الذي اختاره والذي يمكن ترجمته أيضا إلى المثليّات الجنسية للإسلام.

(٤٤) Schmitt, «Different Approaches,» 10.

الإنسان أن يكون قضيب (أ) في شرج (ب) بينما قضيب (ب) في شرج (أ)».(٤٥) لكن الواقع هو أن كلًا من العربية الكلاسيكية والعربية الحديثة، على النقيض مما يقول به موري وشميت، يتوفران على فعل «تنايكَ»، الذي يدل على التبادلية كما في حالة أن شخصين «يتنايكان» بمعنى أن كل منهما يمارس الجنس مع الآخر؛ كما في الإنجليزية fucking each other.(٤٦) والمغالطات والأخطاء القائمة على اللغة في كتاب شميت وفي كتاب روسكو وموري أكثر من أن نضع بها قائمة هنا. خلاصة القول أن هذا هو المستوى الذي وصلت إليه معركتهم الرامية لتقديم الموقف العربي أو «الإسلامي» الصحيح والحقيقي من الجنسانيّة بين الذكر والذكر. بل إن موري، بعد أن أورد مجموعة من المقتطفات من مصادر أو قصص ترجع إلى الحقبة الكلاسيكية من حضارة المسلمين وإلى تقارير شفاهية معاصرة أوردها مخبرون محليون، من بينهم شخص يُدعى «عمر، وهو سعودي كوزموبوليتاني يدرس في الولايات المتحدة»،(٤٧) يخلص إلى أنه «مع عزل الإناث وإحكام السيطرة عليهن، يُقبل ضمنا الذكور الصغار و/ أو المخنثين المتاحين للإيلاج جنسيا، ويجري تجاهل [دورهم الجنسي] بحذر شديد في المجتمعات المسلمة، الماضية والحاضرة».(٤٨) وهكذا، لا يصبح الزمن في سياق العالم العربي والإسلامي عاملا للتغيير، وإنما دليلا على غياب هذا التغير.

---

(٤٥) ستيفن موري «إرادة عدم المعرفة، المواءمات الإسلامية للمثليّة الجنسية لدى الذكور»، في المثليّات الجنسية الإسلامية:

Stephen O. Murray «The Will not to Know, Islamic Accommodations of Male Homosexuality,» in Murray and Roscoe, *Islamic Homosexualities*, 33.

(٤٦) تاريخيا، كان فعل «تَنَايَكَ» يشير إلى انغلاق الجفنين، مثل «تنايكت الأجفان». أو يستخدم للإشارة إلى أن أشخاصا قد أُغشي عليهم، مثل «تنايك القوم». انظر ابن منظور، لسان العرب، الجزء العاشر، ٥٠٢. مع ذلك فقد كان الفعل يستخدم في القرون الوسطى كما هو في العصر الحديث ليعني أن اثنين «ينيك» كل منهما الآخر. انظر، على سبيل المثال كتاب الأغاني، الذي ألفه في القرن العاشر أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٢)، الجزء الحادي والعشرون، ٦٣، حيث تروي الشاعرة والمغنية الشهيرة عَريب ابنة القرن التاسع، كيف أنها وحبيبها محمد بن حامد كانا يمارسان الجنس مستخدمة لفظة «تنايكنا».

(٤٧) Murray, «The Will,» 41.

(٤٨) Murray, «The Will,» 42.

التحريض على الخطاب

كان لقدوم الاستعمار على العالمين العربي والإسلامي، ورعايته لما بات يعرف لاحقا باسم مشاريع «التحديث»، وانتشار وهيمنة المنتجات الثقافية الغربية، آثارها الواضحة. وقد أوضح باسِم مُسلَّم كيف أدى هذا الاتصال منذ بداية القرن التاسع عشر إلى تحويل دفة قرون من الدعم لحقوق النساء في منع الحمل وفي حق الإجهاض، الذي أقرته معظم مدارس الفقه الإسلامي، إلى مساواة موقف الإسلام من هاتين المسألتين بالموقف الغربي المسيحي سواء (الكاثوليكي أو البروتستانتي).[٤٩] والواقع، أن الهجمات المستمرة للثقافة الغربية انعكست أيضا على المستوى اللغوي. فكلمة «جنس»، على سبيل المثال، دخلت إلى اللغة العربية في وقت ما من بدايات القرن العشرين لتحمل معان جديدة: «الجنس البيولوجي» و«الأصل القومي»، دون أن تفقد معانيها الأقدم: «النوع» و«الأصل العرقي» وغيرها. كانت كلمة «جنس» تُستخدم بمعنى «نوع» في العربية منذ عصر التدوين على الأقل، اشتقاقا من الكلمة الإغريقية «جينوس» genos. وحديثا، حتى عام ١٨٧٠، لم تكن قد حملت بعد معنى «الممارسة الجنسية».[٥٠] وقد قام مترجمو أعمال فرويد خلال خمسينيات القرن العشرين (أمثال مصطفى صفوان وجورج طرابيشي) بنحت كلمة غير محددة المعنى: «جنسية»، للدلالة على الممارسة الجنسية sexuality[٥١] (مع أنها تدل أيضا على الانتماء لدولة معينة، أو «المواطنة»)، بينما، لاحقًا، نجح مُطاع صفدي،

---

(٤٩) باسم مسلَّم، الجنس والمجتمع في الإسلام: تنظيم النسل قبل القرن التاسع عشر:
Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 1983).

(٥٠) بطرس البستاني، محيط المحيط، قاموس مطول للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٨٧)، ١٢٩. ويرجع قاموس البستاني إلى عام ١٨٧٠، حيث لم تكن كلمة «جنس» قد اكتسبت معنى «الممارسة الجنسية» بعد. أما بالنسبة للقواميس القروسطية التي تعرِّف الجنس كنوع genos، فانظر ابن منظور، لسان العرب، الجزء السادس، ٤٣، ومحمد بن يعقوب الفيروزأبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧)، الجزء الأول، ٧٣٨.

(٥١) انظر سيجموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان (١٩٥٨؛ القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٩)، ١٨١، على سبيل المثال؛ وكذا سيجموند فرويد، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

وهو أحد مُترجمَيْ كتاب فوكو تاريخ الجنسانيّة، في نحت كلمة أكثر تحديدا وأقل إثارة للارتباك.(٥٢) ومع ذلك فالكلمة الجديدة «جنسانيّة» لا يفهمها سوى القلائل، حتى من بين المتعلمين. كما أُخترعت كذلك كلمات تقابل الكلمات الإنجليزية homosexuality وheterosexuality مؤخرا كترجمات حرفية للأصل اللاتيني: «مثليّة» للأولى، و«غيريّة» للثانية. وقد تبنّى المترجمون العرب ممن ترجموا كتب علم النفس (باستثناء ترجمات فرويد التي نحتت مصطلح «مثليّة»)(٥٣) وكذا علماء النفس السلوكيون العرب، في منتصف القرن، التعبير الأوروبي «sexual deviation»، فترجموه حرفيا إلى «الشذوذ الجنسي»، وهو مصطلح منحوت، كما رأينا في الفصول السابقة، ولا يزال الأكثر تداولا في الأبحاث، والصحافة، والصالونات الاجتماعية، للإشارة إلى مفهوم «المثليّة الجنسية» الغربي.(٥٤)

لقد تسبب قدوم الاستعمار ورأس المال الغربي إلى العالم العربي بتحوُّل معظم أوجه الحياة اليومية؛ لكنه فشل في فرض نظام الغيريّة الجنسية الأوروبي على جميع الرجال العرب، رغم نجاح مساعيه على الطبقات العليا وبين الطبقات الوسطى التي باتت تتبنى القيم الغربية بصورة متزايدة. ومن بين أعضاء تلك الشرائح الأكثر ثراء في المجتمع وجدت الأممية المثليّة مخبريها المحليين.(٥٥) ورغم تبنّي أعضاء تلك

---

(٥٢) انظر ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، الجزء الأول من تاريخ الجنسانية، تحرير وترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

(٥٣) سيجموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، ١٨٢، ٣٠١، ٣٣٧، ٣٩١، ٣٩٦، ٤٠٠.

(٥٤) انظر الفصل الثاني من كتابنا هذا عن التفسير المرضي والبيولوجي الجوهراني للمثليّة الجنسية، الذي طرحته نوال السعداوي في فصل بعنوان «الرجل والشذوذ الجنسي» في كتابها الرجل والجنس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ٥٥٧- ٥٦٩. وقد نُشر الكتاب لأول مرة عام ١٩٧٧. ويزعم أسعد أبو خليل أن استخدام مصطلح «شذوذ جنسي» في الصحافة العربية ينطوي على اضطهاد لـ«المثليّين جنسيا» في العالم العربي اليوم. انظر مقاله: «إيديولوجية عربية جديدة؟ بعث القومية العربية»، حيث ذلك الاستخدام هو الدليل الوحيد الذي يقدمه أبو خليل لدعم تهمة اضطهاد «المثليّين جنسيا».
AbuKhalil, «New Arab Ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism,» *Middle East Journal* 46, no. 1(Winter 1992): 35 and 35, fn 52

(٥٥) من بين تلك الأمثلة مقالة قصيرة كتبتها امرأة أردنية مثليّة الجنس نُشر في كتاب جمعته لجنة حقوق المثليّين والمثليّات. وتستخدم المؤلفة اسما مستعارا سخيفا ومكتوبا بطريقة خاطئة واستشراقية وهو:

الطبقات الذين يمارسون العلاقات المثليّة مؤخرا هوية غربية (كجزء من الحزمة المتكاملة من المفاهيم والممارسات الغربية التي تتبناها تلك الطبقات التي ينتمون إليها)، فقد ظلوا أقلية ضئيلة بين أولئك الرجال الذين يمارسون علاقات مثليّة دون أن يعرِّفوا أنفسهم كـ«جايز» gays ولا يعبِّرون عن حاجتهم لسياسات الـ«جايز». وقد سلَّمت بتلك الحقيقة الأممية المثليّة التي تؤكد، كما أشرنا سابقا، حين تصف الممارسات الجنسية للرجال العرب، على «شيوع» الممارسات الجنسية المثليّة، مع اعترافها بندرة وجود السياسات المثليّة أو تبنِّي الهويات الجنسية المثليّة.

تلك الأقلية من المخبرين المحليين وزملائهم في الشتات هم الذين يشغلون الوظائف في منظمة جمعية المثليّين والمثليّات العرب «جلاس» GLAS ومقرها الولايات المتحدة (لاحظ أن اسم الجمعية هو Gay and Lesbian *Arabic* Society والصحيح Gay and Lesbian *Arab* Society وهو يبدو خطأ غريبا لأن Arabic تصف اللغة العربية لكنها لا تصف الأشخاص العرب الذين تصفهم كلمة Arab)،

Assfar Akhadar (ولو كان نقل إلى الإنجليزية بتهجئة صحيحة لكان Asfar Akhdar أي «أخضر أصفر»)، انظر:

Akhadar Assfar, «Jordan,» in Rachel Rosenbloom, *Unspoken Rules: Sexual Orientation and Women's Human Rights* (New York: Cassell, 1996), 103- 4.

ورغم حرص الكاتبة على التأكيد بأنها كتبت مقالتها «لأعكس منظوري الشخصي والفردي وليس لأتحدث نيابة عن مثليّات أخريات في الأردن» (١٠٣)، نجدها تنهي مقالتها بالتأكيد على أن «المثليّات في الأردن لا ينلن ذِكرا، ولا ينلن اعترافا، ومهمشات غاية التهميش... مع ذلك فنحن موجودات»، (١٠٤). ويقدم مُخبر محلي تونسي آخر اسمه «محمد» معلومات لكاتبة تسمى فرانسواز غولان وردت في مقالة بعنوان «ازدواج الميول الجنسية في العالم العربي» في كتاب آفاق ازدواج الميول الجنسية: السياسات، التواريخ، الحيوات:

Francoise Gollain, «Bisexuality in the Arab World,» in *Bisexual Horizons: Politics, Histories, Lives, ed. Sharon Rose and Chris Stevens* (London: Lawrence and Wishart, 1996), 58- 61.

انظر كذلك المقابلة التي أجراها المحرران المثليّان (أحدهما يهودي إسرائيلي، والثاني يهودي أمريكي) مع رجل فلسطيني من إسرائيل اسمه «وليد» يعرِّف نفسه على أنه «مثليّ» (جاي) في كتاب: حديقة الاستقلال: حيوات الرجال المثليّين في إسرائيل:

Independence Park: The Lives of Gay Men in Israel, ed. Amir Sumaka'I Fink and Jacob Press (Stanford: Stanford University Press, 1999), 197- 219.

التي أسسها فلسطيني في واشنطن العاصمة عام ١٩٨٩. والواقع أن تلك الأقلية، شأنها في ذلك شأن أعضاء الأممية المثليّة، هي واحدة من الأقطاب الرئيسة لحملة التحريض على خطاب المثليّة الجنسية في البلدان العربية. وتعرِّف «جلاس» نفسها بأنها: «منظمة تشبيك للمثليّين والمثليّات ذوي الأصول العربية أو أولئك الذين يعيشون في بلدان عربية. نحن نهدف لترويج صور إيجابية عن المثليّين والمثليّات في المجتمعات العربية على مستوى العالم. كذلك نقدم شبكة دعم لأعضائنا ونكافح من أجل حقوق الإنسان الخاصة بنا في أي مكان نتعرض فيه للقمع. نحن جزء من حركة المثليّين والمثليّات العالمية الساعية لوضع حد للظلم والتمييز القائمين على أساس التوجه الجنسي».[٥٦] وتعلن النشرة الصحفية الخبرية لـ«جلاس»، واسمها أحباب عن نفسها بالقول: «منذ بدأنا هذا الموقع، ونحن نشهد تطور أسرة عالمية من المثليّين/ المثليّات العرب والأصدقاء».[٥٧] وبالنسبة لمؤسس «جلاس» والمدير التسويقي الحالي لها، رمزي زخريا، «بما أن مفهوم علاقات الجنس المثليّ غير موجود في العالم العربي، فـما زال يعد سلوكا جنسيا أن تكون (جاي)... إن مجرد نومك مع شخص من نفس الجنس لا يعني أنك (جاي)... بل يعني أنك تمارس علاقة مثليّة. بمجرد أن تتطور العلاقة إلى ما بعد الجنس (بمعنى: الحب [هكذا في الأصل])، تلك هي اللحظة التي ينطبق فيها [عليك] مصطلح (جاي)».[٥٨] بالنسبة لزخريا، تبدو قضية الزمن محورية. فأن تكون «جاي» في العالم العربي، «ما زال» يُعتبر سلوكا جنسيا؛ وهذا يعني أن العالم العربي لم يلحق بعد بالنموذج الغربي للمثليّة الجنسية، وهو تحوّل تسعى منظمة «جلاس» للتعجيل به. وتتجلى الإبستمولوجيا الجنسية الغربية لـ«جلاس» في زعمها بأنها تمثل أولئك الرجال العرب الذين يمارسون الوصال الجنسي المثليّ وإن لم يعرِّفوا أنفسهم كمثليّين (جاي) أو إن لم يسعوا

---

(٥٦) انظر موقع المنظمة على الإنترنت وصفحتها الرئيسة www.glas.org.

(٥٧) انظر موقع النشرة على الإنترنت http://www.glas.org/ahdab/home.htm.

(٥٨) التشديد مُضاف، انظر مقالة «أنماط حياة مخاتلة» لنور ساتي على موقع نشرة أحباب:
Nur Sati, «Equivocal Lifestyles,» *Living Channel*, 30 July 1998, posted on the *Ahbab* newsletter Website, http://www.glas.org/ahdab/Articles/arabia1.html.

للمشاركة في سياسات المثليّة الجنسية من خلال «جلاس» أو أي منظمة أخرى.(٥٩) وبهذا، لا يختلف هؤلاء المخبرون المحليون العرب الذين يعرِّفون أنفسهم كمثليّين (جاي) عن الكثير من المُخبرات المحليات العربيات للحركة النسويّة الغربية. وكما تقول مغنية لزرق، «إن السؤال الذي نادرا ما يلقى إجابة هو: إلى أي درجة تتسبب [أولئك المخبرات المحليات العربيات] في وقوع عنف على النساء اللاتي يدّعين أن لهن الحق في الكتابة عنهن والتحدث باسمهن».(٦٠)

دشنت الأممية المثليّة، بصحبة تلك الأقلية الضئيلة من ممارسي الجنس المثليّ التي تتبنى خطابها، مشروعا لا يمكن أن يوصف إلا بأنه **تحريض على الخطاب**.(٦١) فبينما لم يكن الوصال الجنسي المثليّ بين الرجال في العصر الحديث موضوعا للخطاب الحكومي أو الصحفي في العالم العربي خلال القرنين الماضيين (باستثناء الكتب والمقالات غير النمطية والاستثنائية التي ألفها سلامة موسى في خمسينيات القرن العشرين)، فإن حملة الأممية المثليّة منذ بداية ثمانينيات القرن الفائت لتعميم نفسها على نطاق عالمي قد حرضت على هذا النوع من الخطاب. ولم تبد الأممية

---

(٥٩) في مقالة لألكسندر كوبيرن، وهو مراقب لمّاح، باستثناء ما سنورده الآن، يناقش فيها العدوان على المثليّين. يناشد كوبيرن (الذي يجادل مقدما حججا مقنعة ضد التشريعات المنظمة لجرائم الكراهية باعتبارها استراتيجية تحيد عن الصواب، فلا تتعامل مع أسباب جرائم الكراهية ولا مع عدم تمتع المثليّين والمثليّات بالمساواة القانونية في المجتمع الأمريكي) مؤسسة «الفاتحة» التي تتخذ من الولايات المتحدة مقرا لها، والتي يعرِّفها بأنها «منظمة دولية للمسلمين المثليّين»، بأن لا «تضيع الوقت في قضايا جرائم الكراهية في شيكاغو بينما زملاؤها المسلمون حول العالم يواجهون قوى تعصب أكبر حتى من الفرسان الزرق [رجال الشرطة] التابعين لعمدة [شيكاغو ريتشارد] دالي... إذ تقر سبع دول إسلامية الإعدام عقوبة للمثليّة الجنسية». انظر مقالته «اهزم الشيطان»:

Alexander Cockburn, «Beat the Devil,» *Nation*, 21 May 2001, 10.

وهكذا، عندما أولت «الفاتحة» اهتمامها لأولئك الذين أنشئوها في المقام الأول، نجد كوبيرن يطالبها بتمثيل أناس لم يسعوا أبدا لتأسيسها، ناهيك عن «دفاعها» عن حقوقهم.

(٦٠) مغنية لزرق، «النسوية والاختلاف: صعوبات الكتابة كامرأة عن النساء في الجزائر»:

Marnia Lazreg, «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,» in *Feminist Studies* 14, no. 1 (Spring 1988): 89.

(٦١) لقد استعرت فكرة «التحريض على الخطاب" من كتاب فوكو، تاريخ الجنسانية:

Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, 17- 35.

المثليّة اهتماما كبيرا بحقيقة أن الخطاب الذي حرّضت عليه إنما يحمل في طيّاته موقفا سلبيا من نشاطها ذاته، حيث إن التحريض على الخطاب عن حقوق المثليّين والمثليّات وهوياتهم، ولا سيما الهوية: «gay» (جاي) أو بالأحرى الـ «gayness»، هو ما يُمأسِس إطارها المعرفي (الإبستمولوجي)، بله وجودها (الأنطولوجي) ذاته، فلم يكن أمام هذا الخطاب سوى أن يرد على مزاعم عالمية الـ gayness بأحد ردّين: إما أن يدعمها أو يعارضها، وليس له أن يسائل الأسس المعرفية (الإبستمولوجية) التي تتكئ عليها. بل إن هذا النوع من ردود الأفعال هو، على وجه التحديد، ما يرسّخ الأجندة العالمية للأممية المثليّة ويدعمها، ويدفعها قُدما. ففي عالم لا يتساءل فيه أحد عن تعريفاتها الهوياتية، سوف يكون بوسع الإطار المعرفي والوجودي للـ gayness أن يُمأسِس نفسه بكل أمان. وهكذا، فإن معركة الأممية المثليّة ليست معركة معرفية (تسعى لاستكشاف كيف تحوّلت الممارسات الجنسية إلى هويات وكيف كان هذا التحوّل تحوّلا تاريخيا ومقتصرا على ثقافات معينة)،[*] وإنما صراع سياسي محض، يُقسِّم العالم فيما بين أولئك الذين يدعمون «حقوق المثليّين» أو الـ gays وأولئك الذين يعارضونها.

ثمة ظاهرتان أخريان تقدمان العون للأممية المثليّة، إذ تواكبان تغلغلها في المجال الدولي العام؛ ألا وهما انتشار الإيدز على نطاق دولي وما صاحبه من انتشار رُهاب المثليّة الجنسية الغربي الذي يعرِّف ذلك المرض بأنه مرض «المثليّين»، وصعود الإسلاموية، التي تطالب بنظام صارم للأعراف الجنسية، في العالمين العربي والإسلامي. وقد أفادت الأممية المثليّة كثيرا من التحريض على الخطاب، إذ نجحت في اجتذاب اهتمام الإسلاميين والقوميين، وإثارة ردود أفعالهم المعادية للمثليّة الجنسية.[٦٢]

(*) العبارة بين القوسين إضافة للمؤلف على الترجمة العربية.

(٦٢) للاطلاع على أحد الردود المبكرة والدقيقة باللغة العربية على المنهج الغربي في بحوث المثليّة الجنسية، انظر: رد محمد جلال كشك على كتابات جون بوزويل في خواطر مسلم في المسألة الجنسية (١٩٨٤؛ بيروت: دار الجليل، ١٩٩٢). وللاطلاع على مقابل مسيحي للتحريض على الخطاب، في حالة الكنيسة الإنجليكية، انظر مقالة نيفيل هود، «المثليّة الجنسية، إفريقيا، النيوليبرالية الجديدة، والكنيسة الإفريقية: مؤتمر لامبيث للأساقفة الأفارقة، ١٩٩٨» في مطبوعة دراسات حول الدين في إفريقيا:

وكما ناقشنا في المقدمة، فرغم مهاجمة الغرب ما قبل - الحداثي لإسلام العصور الوسطى واتهامه له بالمجون، فإن الهجوم الغربي الحداثي راح يتهمه بـ كبت الحريات الجنسية في الحاضر. وتتراوح تصورات الأممية المثليّة عن المجتمعات العربية، التي نجدها أيضا في مطبوعة واسعة الانتشار مثل سبارتاكوس، وهي «دليل دولي للمثليّين»، بين الفظيع والبديع، والأخير يتمثل في «توفُّر» رجال عرب مستعدين للمشاركة في مضاجعة شرجية إيلاجية مع رجال مثليّين غربيين (اقرأ: بيض). وفي سياق القومية العربية المعادية للاستعمار، أو الإسلاموية الأحدث التي تسعى للتحديث التقني ذي الطابع الغربي مع «الحفاظ» على الأصالة في نسختها من الثقافة أو الدين، يُنظر للأممية المثليّة، عن وجه حق، على أنها جزء من العدوان الغربي على ثقافات العرب والمسلمين. فليس من قبيل المصادفة أن تلجأ الأممية المثليّة إلى ذات المنظمات (وزارة الخارجية الأمريكية، والكونجرس الأمريكي، ومنظمات حقوق الإنسان التي تتخذ من أمريكا مقرا لها، ووسائل الإعلام الأمريكية، وغيرها) والممارسات والخطاب التي تدعم المصالح الإمبريالية الأمريكية. والواقع أن العالم العربي ليس وحيدا في ذلك، بل إن بلدانا إسلامية عديدة تواجه موقفًا مشابهًا، كما هو الحال مع بلدان العالم الثالث غير الإسلامية.[٦٣] ويشرح فيصل علّام، المؤسس الباكستاني الأمريكي لمنظمة دولية مثليّة جديدة للمسلمين المثليّين والمسلمات المثليّات، هي

Neville Hoad, «Homosexuality, Africa, Neoliberalism and the African Church: The Lambeth Conference of African Bishops, 1998,» *Studies on Religion in Africa* 26 (2004): 45- 79.

(٦٣) حول الردود الوطنية الإفريقية لبلدان إفريقيا الجنوبية انظر مقالة هود «بين عبء الرجل الأبيض ومرض الرجل الأبيض: اقتفاء أثر حقوق الإنسان للمثليّات والمثليّين في جنوب إفريقيا» في دورية دراسات المثليّين والمثليّات:

Neville Hoad, «Between White Man's Burden and White Man's Disease: Tracking Lesbian and Gay Human Rights in Southern Africa,» *GLQ* 5, no. 4 (1999): 559- 84.

أما فيما يتعلق بكوبا وردود الأفعال تجاه الأممية المثليّة أثناء الحرب الباردة، فانظر مقالة لوردس أرغييس وروبي ريتش «المثليّة الجنسية، رهاب المثليّة، والثورة: ملاحظات نحو فهم لتجربة المثليّين والمثليّات الكوبيين، الجزء الأول»:

Lourdes Arguelles and B. Ruby Rich, «Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience, Part I,» *Signs* (Summer 1984): 683- 99, and Part II, *Signs* (Fall 1985): 120- 35.

منظمة «الفاتحة»، لجمهوره الغربي كيف أن الإسلام «متأخر عن المسيحية ٢٠٠ عام فيما يتعلق بالتقدم في قضايا المثليّين». ولا يدهشنا أن نعرف أن علّام (مثل روبرت براي الذي اقتطفنا من كتاباته سابقا)، يشغل موقعا رسميا في «اللجنة القومية المنتدبة للمثليّين والمثليّات» في واشنطن العاصمة.(٦٤)

وقد دفع التصور المثليّ المتناقض عن العالم الإسلامي كـ«فردوس للمثليّة الجنسية» بعض الرجال الأوروبيين المثليّين إلى اعتناق الإسلام. ويُورد خالد دُوران، عالم الاجتماع المغربي، تقريرا عن أمثلة لتلك الحالات في بريطانيا وألمانيا: «أولئك الذين اعتنقوا الإسلام ينجذبون له بسبب الافتراض المغلوط بأن المسلمين أكثر تسامحا...». والواقع أن مثل تلك المعتقدات هي المسئولة عن كيف «أصبح المغرب ساحة مفضلة للرجال المثليّين الأوروبيين». وكنتيجة لذلك، فإن الدوائر الدينية «تردّ بمرارة متزايدة على هذا النوع من الدعارة الذي أنتجه سُوَّاح من المجتمعات الموسرة. من المؤكد أن التسامح طويل الأمد ليس له جذور في الإسلام. بل على خلاف ذلك، يكتسب ردّ الفعل المضاد الإسلامي المزيد من القوة، برغم الفقر المدقع».(٦٥) مع ذلك، فالظاهرة التي يطرحها دوران في أوروبا بدت كأنما تعيد إنتاج نفسها في الولايات المتحدة، على الأقل حتى الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول٢٠٠١. إذ قام أمريكي أبيض اعتنق الإسلام يسمي نفسه «سُليْمان إكس» بتأسيس مجموعة أمريكية جديدة أسماها «جهاد الشواذ Queer Jihad».(٦٦)

---

(٦٤) ديفيد غولدمان، «المسلمون الجاي»:

David Goldman, «Gay Muslims,» *Southern Voice* (Summer 1999), posted on http:llwww.al- fatiha.org/svoice.html.

وقد أصبح علاّم شخصية بارزة في دوائر واشنطن حتى أن صحيفة واشنطن بوست نفسها أجرت تحقيقا بعنوان «اتحاد المسلمين الجايز في مواجهة الرفض» كان هو بطله الرئيس. انظر:

Emily Wax, «Gay Muslims United in Face of Rejection,» *Washington Post*, 3 April 2000.

(٦٥) خالد دوران، «المثليّة الجنسية والإسلام»:

Khalid Duran, «Homosexuality and Islam,» in *Homosexuality and World Religions*, ed. Arlene Swidler (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993), 186.

(٦٦) انظر الموقع الالكتروني لمجموعته «جهاد الشواذ» على الإنترنت، وكذا موقعه الخاص المسمى «اعترافات سليمان إكس»:

ويناقش دوران نتيجة هذا العدوان السياحي بالقول:

> من الصعوبة بمكان أن نشرع في مناقشة نزيهة لحقوق الإنسان للمثليّين جنسيا في المجتمعات المسلمة التي تواجه نوعا من العدوان المثليّ الغربي. وللدلالة على ذلك نضرب مثلا بممثل لمؤسسة سياسية أوروبية استقر في شمال إفريقيا لعدة أعوام. ولكونه رجل منفتح للغاية، فقد اعتاد أن يطرح مثليّته الجنسية كعلامة على تميزه تتعدى مواهبه الأكاديمية الهائلة. هذا النوع من المغالاة يجعل مهمة نشطاء حقوق الإنسان بين المسلمين عصية حقا.(٦٧)

يدرك دوران أن السياحة الجنسية المثليّة في المغرب تحرِّض على خطاب ذي تبعات سلبية. مع ذلك، فهو يسقط في الفخ المعرفي (الإبستمولوجي) للمثليّة الغربية التي لا تطلق صفة «مثليّ» إلا على «السلبي» من ممارسي الجنس المثليّ العرب والمسلمين. ويصف دوران الشركاء «الإيجابيين» بأنهم «ليسوا سوى [أشخاص لديهم] ميول للمثليّة الجنسية»، أو يعانون من «مثليّة جنسية طارئة».(٦٨) أي أن السلبيين فقط هم المثليّون ومن ثم فهم الذين يتعرضون لخطر انتهاكات حقوق

«ConfessionsofSulaymanX,» postedathttp://www.well.com/user/queerjhd/confessions.htm.

من الجدير بالملاحظة هنا أن ادعاءات سليمان إكس أصبحت ممكنة في سياق عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، مع انتشار الإسلام في أوساط الأمريكيين الأفارقة وما قابله من تبني ثقافة الشبان السود الأمريكيين من قبل الثقافة الشعبية للأمريكيين البيض. كذلك يجب الإشارة إلى أن فيصل علّام، مؤسس «الفاتحة»، التقى بأحد أولئك الذين اعتنقوا الإسلام. إذ قال لمحرر واشنطن بوست إن أول علاقة جنسية مثليّة له كانت «علاقة برجل مسن اعتنق الإسلام» في الولايات المتحدة حيث يعيش. انظر مقالة، «المسلمون الجايز متحدون في مواجهة الرفض»:

«Gay Muslims United in Face of Rejection.»

(٦٧) Duran, «Homosexuality,» 186- 87.

(٦٨) Duran, «Homosexuality,» 188.

رغم أن دوران لا يحدد على وجه الدقة ما يقصده بـ«المثليّة الجنسية الطارئة»، فإن المعنى يوحي بالرجال الذين يمارسون الجنس مع رجال عندما لا تتوافر النساء. وتبدو فكرة «المثليّة الجنسية الطارئة» ذات صلة بفكرة فرويد عن «المثليّة الجنسية المشروطة». انظر كتاب فرويد ثلاثة مقالات عن نظرية الجنسانية:

Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. James Strachey (New York: Basic Books, 1962), 3.

الإنسان. ويلاحظ دوران أن المثليّين الغربيين «الذين يبحثون عن شركاء إيجابيين في بلدان شمال إفريقيا لا يدركون عادة أن عشاقهم المحليين مدفوعون غالبا بموقف عدائي تجاههم كأبناء لأمم كانت في السابق سادة الاستعمار. إن اللواط بـ[رجل] غربي يجلب نوعا من الراحة النفسية لبعض الأشخاص الذين كانوا من بين (الأعراق الخاضعة)، الذين أتيحت لهم الفرصة أخيرًا لردّ الصاع إلى مضطهديهم. وينطبق ذلك نفسه على بعض المناطق الإفريقية الأخرى؛ فأن تفعلها برجل أبيض هو أمر يشبه الانتقام، إلى جانب كونه مصدر دخل».[٦٩] وإذ يختزل دوران شهوة الرجال المغاربة «الإيجابيين» في الوصال الجنسي المثليّ في المجال الاقتصادي، أو المناوئ للاستعمار، أو «الطارئ»، فهو لا يجد ضرورة للبحث في الكيفيات المختلفة للإبستمولوجيا الجنسية والشهوات الجنسية التي ينتمي الرجال المغاربة لها؛ وهكذا؛ فإن مسألة الشهوة الجنسية، ببساطة،وبحسب طرحه، ليس لها أي محل في بحثه على الإطلاق.

ويميِّز دوران في دراسته شِبه الإنثروبولوجية (التي تُذكِّر بعض الشيء بآراء ريتشارد بورتون عن «المنطقة السوتادية»)، التي تتخللها معلومات يقدمها كمخبر محلي، بين ما يعتبره «النوع الأكثر أصالة أو جينية من المثليّة الجنسية...وهو عموما أقل شيوعا بين شعوب (الحزام الإسلامي) منها في أوروبا» وبين المثليّة الجنسية «الطارئة» الأكثر انتشارا التي يعتقد بوجودها في البلدان العربية وإيران.[٧٠] ويبدو أن دوران، شأنه شأن أبي خليل، يظن أن تصنيفيّ «مثليّ» و«غيريّ» عابران للتاريخ؛ إذ نجده يذكر «شخصيتين تاريخيتين مهمتين عُرف عنهما أنهما مثليّين gay، وهما السلطان محمّد الفاتح، الفاتح العثماني للقسطنطينية (إسطنبول)، والسلطان محمّد الغزنوي، الذي فتح الهند من أفغانستان».[٧١]

بدأ يظهر في الصحافة العربية منذ بواكير ثمانينيات القرن الماضي، وبُعيد الثورة

(٦٩) Duran, «Homosexuality,» 189.

(٧٠) Duran, «Homosexuality,» 187- 88.

(٧١) Duran, «Homosexuality,» 190.

الإيرانية وصعود الإسلاموية في البلدان العربية وبدايات تدويل حركات المثليّين الغربية خطابا يتناول «الشذوذ الجنسي» الغربي و، لاحقا، الإيدز، بصورة مطردة، وإن كانت نادرة. وكان معظم هذا الخطاب يقدم حركات المثليّين والمثليّات الغربية، مستعينا بالتوصيفات الدينية الغربية، باعتبارها من دلالات «انحلال» و«انحطاط» الأخلاق الجنسية الغربية على وجه العموم. مع ذلك، فنادرا ما تطرق هذا الخطاب المحدود إلى «الشذوذ الجنسي» في البلدان العربية، وظل متقطعًا حتى التسعينيات عندما أصبح أكثر صخبا، وإن بقي محدودا أيضا، كرد فعل للجهود التبشيرية التي تقوم بها الأممية المثليّة.

أحد الأمثلة على ذلك هي المراسلات المتبادلة بين رئيس تحرير جريدة **الحياة** العربية، ومقرها لندن، وبين ممثل عن مجموعة للمثليّين والمثليّات العرب مقرها الولايات المتحدة. إذ كتب جهاد الخازن، الذي كان حينها رئيسا لتحرير جريدة **الحياة** اليومية، وكانت واحدة من أكثر الصحف العربية مهنية في ذلك الوقت، مقالة ساخطة على قنوات «الكيبل والدش» الغربية لأنها تذيع برامج تحتوي على مشاهد عنف ومواد جنسية وحفلات زواج مثليّين ومثليّات، وقد أشار إلى المثليّين مستخدما المصطلح العربي «شواذ جنسيا».[٧٢] كانت مقالة الخازن المحافِظة التي يطالب فيها بفرض الرقابة تهاجم الليبراليين العرب الذين يعارضون سيطرة الحكومة على التلفزيون وتدافع عن الحكومات العربية باعتبارها «تتحمل المسئولية عن حماية مجتمعاتها من أسوأ مظاهر الانحلال». واختتم الخازن، الذي يعتنق غالبا آراء غربية محافظة في القضايا الاجتماعية، خطبته العصماء بالاقتباس من مصادر غربية تذكر بأن نسبة «الشواذ جنسيا» لا تزيد على ١ إلى ٢ بالمائة من المجتمع الغربي. وأضاف «أدّى التركيز على العنف من دون عقاب أو ألم إلى انتشار العنف في المجتمع، والخطر الآن أن يؤدي التركيز على الشذوذ، في النساء والرجال، إلى تقبل الشذوذ، كأمر طبيعي لا شاذ، وبالتالي إلى انتشاره في الغرب، ثم وصوله إلينا».[٧٣]

---

(٧٢) جهاد الخازن، «عيون وآذان»، **الحياة**، ٩ فبراير/ شباط ١٩٩٦.

(٧٣) الخازن، «عيون وآذان».

وقد استشاط رمزي زخريا الفلسطيني الأمريكي، مؤسس منظمة «جلاس»، غضبا لاستخدام الخازن مصطلح «شذوذ» لا من الطرح المؤيد للرقابة الحكومية، فكتب رسالة احتجاج للمحرر. وأصر زخريا على أن كلمة «شاذ» «تهينني كعربي يميل لعشق أناس من جنسه، كما تهين الملايين من أمثالي». وأوضح زخريا كيف أن الشذوذ لا يصف أشخاصا مثله، حيث المثليّة «مرتبطة بالجينات» وحيث علاقته بشريكه الجنسي لا تقوم فقط على الجنس وإنما على الحب أيضا. وبعد أن لوَّح ضمنا بسحب عدد من الإعلانات التي تنشرها الشركة التي يعمل لحسابها عادة في الحياة، أعلن زخريا بأن أهداف مجموعته في العالم العربي تشبه أهداف الحركة النسويّة، ألا وهي «إزالة النظام الأبوي البالي والقبلي الذي كَبَتَ، ولا يزال، أنفاس شعبنا. ويقوم هذا النظام، عبر استخدام (التقاليد) و(الشرف) كأسلحة، بقمع التنوع في مجتمعنا ليجعل الديمقراطية مستحيلة عمليا ويديم العقلية القبلية التي تبدو آثارها واضحة تماما في العالم العربي حاليا».(٧٤)

وردًا على زخريا، أكد الخازن، الذي استعار قلقه من «الانحطاط» من الداروينية الاجتماعية الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر جملة وتفصيلا، بأنه لم يقصد إهانة أي شخص بتعليقاته ولكنه كان ببساطة يستخدم المصطلح العربي لكلمة homosexuals. وأضاف، محقا، أن المصطلح الثاني المتوفر هو «المثليّة»، وهو مصطلح مجهول بالنسبة لمعظم القراء.(٧٥) واختتم الخازن بالتأكيد على «أننا» نشرنا ما أمكن من رسالة زخريا الطويلة «مع تسجيل رئيس التحرير أنه والحياة ضد المثليّة، أو الشذوذ، أو ما يشاء القارئ من تسميات، لدواعي الدين والعادات والتقاليد المتوارثة، ولكن من دون إهانة أحد، ومن دون قهر أو جبر أو اضطهاد، ومن دون

---

(٧٤) رمزي زخريا، «النظام الأبوي وأسلحته القمعية»، رسالة للمحرر، الحياة، ٣ مارس/ آذار ١٩٩٦.

(٧٥) اللافت هنا أن الحياة وصحف عربية أخرى، في السنوات القليلة الماضية، وفي تغطيتها للأخبار المتعلقة بالمثليّين والمثليّات، بدأت تستخدم مصطلح «المثليّة» بصورة متقطعة، ما يشير إلى فترة انتقالية من التردد في الاستخدام اللغوي بين «الشذوذ» و«المثليّة». انظر، على سبيل المثال، «مثليّو الجنس إلى القفص الذهبي في كندا... والبريطانيون ينتظرون الفرج»، الحياة، ١٣ أبريل/ نيسان ٢٠٠٠، الصفحة الأخيرة.

أن نجعل منه قضية، فهذا لم يكن مقصودا أبدا... وبصراحة فرئيس التحرير يعترف بجهله بالموضوع عموما لأنه لم يكن يعتقد أنها قضية مطروحة».[٧٦] والواقع أن القضية فعلا لم تكن مطروحة، فالخازن كان قلقا من انتشار «الشذوذ» من الغرب إلى العالم العربي وليس من وجوده الفعلي في العالم العربي، وهو الوجود الذي زعم الجهل به؛ وما كان رئيس تحرير الحياة ولا الحياة نفسها ليعلنا معارضتهما الصريحة لـ«المثليّة» في العالم العربي لولا تحريضهما على فعل ذلك من السيد زخريا، الذي تنطع لتسجيل ذلك الموقف من موطنه الأمريكي- وهو موقف لن يؤثر عليه وإنما على الناس في العالم العربي. إذ استدعت رسالة زخريا ردا آخر من طبيب سعودي في الرياض شعر أن من واجبه التأكيد على أن عقوبة المثليّة الجنسية هي الموت وتحدى زعم زخريا القائل بالأصول الجينية لـ«الشذوذ الجنسي»، مشددا على أنه «مرض».[٧٧]

هذا النوع من التحريض على الخطاب لم يقتصر على صفحات الحياة؛ بل كان قد أخذ في الانتشار خلال العامين السابقين على هذا السجال على صفحات العديد من الصحف العربية. فأثناء مناقشة مؤتمر السكان الذي عقدته الأمم المتحدة في القاهرة عام ١٩٩٤ ومؤتمر المرأة العالمي المنعقد في بكين عام ١٩٩٥ برعاية الأمم المتحدة، طفت تلك القضايا على السطح نتيجة لفرض أجندة الأممية المثليّة من منظمات حقوقية أمريكية وكندية وأوروبية على بقية العالم. وأصبحت فضيحة الترجمات المشوهة للبرامج السياسية المعلنة، والقرارات الأخرى، إلى اللغات الأخرى قضية كبرى في إعداد كلا المؤتمرين. وفي هذا السياق تحديدا، بدأ كتّاب أعمدة عرب بمهاجمة «لوبي الشواذ» في أمريكا الذين يسعون لفرض تهتُّكهم على بقية العالم.[٧٨] ولاحقا، وفي مؤتمر السكان المنعقد في فبراير/ شباط ١٩٩٩ في لاهاي «المؤتمر الدولي للسكان والتنمية- خمس سنوات بعد القاهرة»، أظهر «لوبي

(٧٦) رد رئيس التحرير (جهاد الخازن)، الحياة، ٣ مارس/ آذار ١٩٩٦.

(٧٧) الدكتور عبد الله بن حمد، «الشذوذ الجنسي مرض وليس أمرا مفروضا»، رسالة إلى المحرر، الحياة، ١٤ مارس/ آذار ١٩٩٦.

(٧٨) انظر، على سبيل المثال، زينب عبد العزيز، «كواليس مؤتمر المرأة في بكين»، في الشعب (القاهرة)، ٧ يوليو/ تموز ١٩٩٥، ومقالتها «تفاخر الشواذ... ومؤتمر المرأة»، الشعب (القاهرة)، ٢٨ يوليو/ تموز ١٩٩٥.

الشواذ» هذا الوجه غير البشوش. ففي إصراره على انتهاج منهج روسوي (نسبة لجان جاك روسو)، حيث إن أولئك الذين يرفضون الانصياع لـ«الإرادة العامة» للأممية المثليّة يجب «إرغامهم على الانصياع»، أو - في الواقع - «إرغامهم على أن يكونوا أحرارا»،[٧٩] حاول منظمو المؤتمر تكرار ما حدث عام ١٩٩٤ وحرمان معظم وفود المؤتمر من الحصول على ترجمات لما يصدر من قرارات، وأتاحوها فقط بالفرنسية والإنجليزية والإسبانية.[٨٠] وتضمنت القرارات بيانات تدعو إلى السماح للشباب بـ«حرية التعبير [الجنسي] والتوجه الجنسي». وقد ترجمت كلمة orientation بعد ذلك في التغطيات الصحفية إلى العربية لتصبح «توجُّه» (وهي كلمة ليس لها معنى اصطلاحي أيا كان في العربية) وتم شرحها للقرّاء على أنها تعني «الشذوذ الجنسي».[٨١] وكان الصحفي البلجيكي من أصل عربي مسلم، ومراسل مجلة المستقبل الإسلامي الإسلاموية، هو الذي لفت انتباه وفود الشباب العرب لتلك المصطلحات الملتبسة ومعانيها، ودفعهم لمعارضتها وطلَب حذفها من القرارات. وقد حرمه منسق المؤتمرات التابع للأمم المتحدة من دخول المؤتمر عقابا على جهوده، وأمر حراس الأمن التابعين للأمم المتحدة بالاستيلاء على بطاقته الصحفية وضرْبه. وقد وجدته الشرطة الهولندية فاقدا للوعي مقيد اليدين، ففكوا قيده وأطلقوا سراحه ليقيم دعوى ضد الأمم المتحدة. وأرسل الصحفي، واسمه بشار الجَمّالي، رسائل لوفود الأمم المتحدة المائة وسبعة وثمانين كما أشرك أعضاء الكونجرس الأمريكي والشرطة الهولندية في قضية أصبحت مثار جدل واسع تدين دسائس الأممية المثليّة. وظهرت مقالات في الصحافة العربية ومقابلات مع الجمّالي وردت فيها كافة تفاصيل الضرب الدامية.[٨٢]

---

(٧٩) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي:

Jean- Jacques Rousseau, *On the Social Contract, in Rousseau's On the Social Contract, Discourse on the Origin of Inequality and Discourse on Political Economy* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), 26.

(٨٠) انظر تقرير دانيا أمين، «منتدى في لاهاي...»، الحياة، ملحق الشباب، ٣٠ مارس/ آذار ١٩٩٩، ١.

(٨١) دانيا أمين، «منتدى في لاهاي»، ١.

(٨٢) انظر محمد الشقاء، «هل يسمع أنان أنين بشار؟»، الحياة، ملحق الشباب، ١٨ مايو/ أيار ١٩٩٩، ٢٠.

الدفاع عن الحقوق

مع بزوغ فجر القرن الحادي والعشرين، بدأت السلطات المصرية بشن هجوم على أماكن في القاهرة يجتمع فيها رجال مصريون يعيشون نمط حياة غربي ويتبنّون الهوية المثليّة «gay»مع رفاق من السواح الأوروبيين والأمريكيين. ففي ١١ مايو/ أيار ٢٠٠١، اقتحمت الشرطة صالة ديسكو في باخرة نيلية في حي الزمالك (الذي تسكنه الطبقة العليا) واعتقلت ٥٥ شخصا، ٣٤ على الأقل من بينهم كانوا في صالة الديسكو لحظة الاعتقالات بينما اعتُقل الباقون من بيوتهم أو من شوارع القاهرة. وقد أُطلق سراح النساء والرجال الأجانب (اقرأ: الأوروبيين والأمريكيين) الموجودين في صالة الديسكو على الفور، بينما أُطلق سراح ثلاثة رجال مصريين لاحقا بعدما تبين أنهم أبناء أشخاص «مهمّين». وزعمت الشرطة أن المعتقَلين أعضاء في جماعة تعتبر الشاعر أبا نواس «نبيا» لها. وتأسس هذا الزعم على كِتاب، ادّعت السلطات أنها عثرت عليه في منزل أحد المشتبه فيهم، يستفيض في هذا الرأي، ويوصي ممارسي الجنس المثليّ بالحج إلى البحر الميت سنويا لإحياء ذكرى «قوم لوط». وقد تعرض الرجال لمعاملة قاسية وإهانات من جانب الشرطة، قبل أن يتعرضوا لتعذيب جسدي ونفسي شمل فحوصات «طبية» (اقرأ: شرجية) لتأكيد «شذوذهم».(٨٣) وفي مقابلة

(٨٣) للاطلاع على تغطية صحفية للاعتقالات، انظر تقرير محمد صلاح، «عبدة الشيطان يستلهمون قوم لوط»، الحياة، ١٤ مايو/ أيار ٢٠٠١، ٧. وما تلته من تغطيات الحياة في الأيام التالية: ١٥ مايو/ أيار ٢٠٠١، ٧؛ ١٦ مايو/ أيار ٢٠٠١، ٧؛ ٢٩ يونيو/ حزيران ٢٠٠١، ٥. لاحظ أن التقارير أشارت في البداية إلى اعتقال خمسة وخمسين شخصا؛ وفي أواخر يونيو/ حزيران تقلص العدد إلى اثنين وخمسين- إذ سقط الرجال الثلاثة من أبناء الطبقة العليا الذين أطلق سراحهم خلال تلك الفترة دون جلبة من التعداد. وللاطلاع على تغطية أولى لجلسات المحاكمة انظر أيضا محمد صلاح، «قوم لوط الجدد يبكون في الجلسة الأولى لمحاكمتهم»، الحياة، ١٩ يوليو/ تموز ٢٠٠١، ٤، وكذلك تقرير بوني أشلنجر وحسام بهجت «مصر تُصّعد من حملة معاداة المثليّة: ٥٢ رجلا يواجهون محاكمة بدعوى الفجور» المنشور في سان فرانسيسكو كرونيكل:

Bonnie Eslinger and Hossam Bahgat, «Egypt Steps Up Anti- Gay Campaign: 52 Men Face Obscenity Trial.» *San Francisco Chronicle*, 19 July 2001, A12.

انظر أيضا حسام بهجت «تفسير استهداف مصر للمثليّين» في تقرير الشرق الأوسط:

Hossam Bahgat, «Explaining Egypt's Targeting of Gays.» *Middle East Report*, 23 July 2001 (press information note available online at http://www/merip.org)

مع «هيومان رايتس ووتش»، استشهد الدكتور فخري صالح، مدير مصلحة الطب الشرعي التابعة للحكومة المصرية، ونائبه الدكتور أيمن فودة، بكتاب الطبيب الشرعي الفرنسي أوجست أمبرواز تارديو المنشور عام ١٨٥٧ كمرجعية لتلك الإجراءات الطبية.(٨٤) وقد عُرف كتاب تارديو، المشهور أصلا في أوروبا، في مصر في أواخر القرن التاسع عشر في إطار تحديث العلوم الطبية في البلاد.(٨٥)

وشملت الاتهامات الرسمية التي وجهتها النيابة المصرية لأولئك الرجال «ازدراء الأديان» (زُعم أن أحد المتهمين كتب نصا يقدّم تفسيرات «مبتدعة» للإسلام باعتباره دينا يتفوق على الأديان الأخرى في الوصال الجنسي المثليّ) و«ممارسة الفجور»- لا يحتوي القانون المصري على مواد تجرِّم العلاقات الجنسية المثليّة. ونتيجة لخضوع مصر لقانون الطوارئ منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين، فقد قُدِّم الرجال للمحاكمة أمام محكمة أمن دولة طوارئ- وهو مؤشر على أن الدولة تعتبر هذا الأمر قضية أمن قومي. وصدر الحكم على أحد الأشخاص (الكاتب المزعوم للنص «المبتدع») بالسجن خمس سنوات مع الأشغال الشاقة، بينما حُكم على شركائه المزعومين بالسجن ثلاث سنوات. كذلك حُكم على شخص واحد بالسجن سنة واحدة، بينما حصل التسعة والعشرون الآخرون على حكم بالبراءة من كل الاتهامات وأُطلق سراحهم. كان ممثل من «لجنة المثليّين والمثليّات الدولية»، هو سكوت لونج Scott Long (وصفته الحياة خطأً بأنه ممثل عن الجمعية الدولية

وانظر كذلك الحياة، ١٦ أغسطس/ آب ٢٠٠١، ١، ٥، ٦؛ و٢٨ أغسطس/ آب ٢٠٠١، ١٥؛ و٢٩ أغسطس/ آب ٢٠٠١، ٦؛ و٣٠ أغسطس/ آب ٢٠٠١، ٦. وحول الفحوص الشرجية التي أجريت للمشتبه فيهم، انظر «قوم لوط الجدد.. الدفاع يتعهد بتقديم وثائق لتبرئة المتهمين»، الحياة، ٥ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، ٦. والواضح أنه لم يتم إجراء فحوص على قضبان الرجال (بحثا عن مواد برازية، مثلا) لتأكيد ما إذا كانوا «شواذا».

(٨٤) August Ambroise Tardieu, *Étude médico- légale sur les attentats aux moeurs* (Paris: Billiere, 1857).

وعنوان الكتاب بالعربية سوف يصبح دراسة طبية قانونية للعدوان على الأخلاق

(٨٥) انظر تقرير هيومان رايتس ووتش، في زمن التعذيب: إهدار العدالة في الحملة المصرية ضد السلوك المثليّ:

Human Rights Watch, *In a Time of Torture: The Assault on Justice in Egypt's Crackdown on Homosexual Conduct* (New York: Human Rights Watch, 2004), 108- 9.

للمثليّات والمثليّين(إلجا)، أو، لنكون أكثر دقة، وفقا لـ الحياة «الجمعية الدولية للشواذ جنسيا») موجودا في المحاكمة وتحدث مع الصحفيين، فأدان قرارات المحكمة وشدَّد على أن «الحكومة تستغل الدين في محاولة لقهر المشتبه فيهم». وكانت المحكمة قد أعلنت أن «المجتمع الشرقي» مثله مثل كل الديانات التوحيدية «يدين الشذوذ والانحراف».(٨٦)

أعقب تلك الهجمة ظهور متزايد لرجال مصريين من الطبقتين العليا والوسطى يعيشون في القاهرة بنمط حياة غربي ويعلنون عن هويتهم المثليّة ويصاحبون سُوَّاحا أوروبيين وأمريكيين، وسوف يتصاحب ذلك مع ازدياد استخدام الإنترنت لتنظيم اللقاءات فيما بين بعض من أولئك الرجال. واللافت أن الشرطة كانت قادرة على تتبع هؤلاء الرجال في أغلب الأحوال عن طريق مراقبة مراسلاتهم عبر الإنترنت. وأبرز مواقع الإنترنت هو gayegypt.com، وهو موقع باللغة الإنجليزية يحتوي على نصائح للسُوَّاح المثليّين الأوروبيين والأمريكيين الذين يعتزمون زيارة مصر.(٨٧) والمؤكد أن أغلبية الرجال المصريين الذين يمارسون الوصال المثليّ لا يعرفون الإنجليزية ولا يستطيعون تحمل كلفة الدخول على شبكة الإنترنت، ناهيك عن قدرتهم على استخدامها. وتكمن أهمية تلك الملاحظة بأن الشرطة لا تسعى إلى، ولا تستطيع حتى لو أرادت، اعتقال الرجال الذين يمارسون الوصال المثليّ، بل هي تطارد أولئك الذين يعلنون أنهم مثليّون «جاي» على المستوى الشخصي، ويسعون لإبراز تلك الهوية بصورة جمعية من خلال الأنشطة الاجتماعية والعامة. إن هذا الفارق المهم هو ما تفتقد إليه حملة الأممية المثليّة. فليست الممارسات الجنسية المثليّة هي

(٨٦) انظر محمد صلاح، «قضية قوم لوط الجدد في مصر: الأشغال الشاقة لـ ٢٣ متهما وتبرئة ٢٩»، الحياة، ١٥ نوفمبر/ تشرين ثاني ٢٠٠١، ٨.

(٨٧) على سبيل المثال، يحمل الموقع صفحة تسمى «عربية المثليّين» Arabic Gay تقول الآتي: «مرحبا بكم في صفحة عربية المثليّين Arabic Gay في موقع جاي إيجيبت دوت كوم- الصفحة المثالية للسواح المثليّين الذين يريدون استخدام بضع كلمات في لقاءاتهم بالمصريين. إن تذكُر حتى القليل من تلك العبارات سوف يرفع الحجب [من فرط الدهشة] ويعزز فرصتك لقضاء إجازة مفيدة». ويعمل بقية الموقع كدليل إرشادي للسواح المثليّين الذين يزورون القاهرة ومصر عموما، كما يشير الموقع إلى الشاعر اليوناني المولود في مصر قسطنطين كفافي بكونه شاعرا «مثليّا».

التي تتعرض للقمع من قبل الشرطة المصرية وإنما اقتران الهوية الاجتماعية السياسية لتلك الممارسات بالهوية الغربية لـ«المثليّة» gayness، والعلنية التي يسعى إليها أولئك الرجال الذين يعرفون أنفسهم على أنهم جايز gays.

أثارت الاعتقالات فيضا من التواطؤ الإعلامي مع الحكومة، يدين ممارسة «الشذوذ» باعتباره أمرا غربيا مفروضا على العالم - وللمفارقة، أن الهستيريا التي استحوذت على الأممية المثليّة ووكلائها المحليين لم تساهم سوى بإذكاء هذا الخطاب. ولحقت «هيومان رايتس ووتش» ومنظمة العفو الدولية بـ«لجنة المثليّين والمثليّات الدولية» في إدانة الاعتقالات وبتنظيم حملة مراسلات لمسئولين مصريين.[٨٨] وانضمت إليها منظمة «جلاس» وفيصل علّام مؤسس «الفاتحة» الذي كان آنذاك قد نال شهرة واسعة، والذي لم يدعُ إلى مظاهرات في أنحاء العالم دعما للرجال المعتقلين فحسب، وإنما توسّل أيضا بتوقيعات نواب في الكونجرس الأمريكي، مستعينا ببارني فرانك Barney Frank النائب عن ولاية ماساشوستس الذي يعلن عن مثليّته وعن معاداته للقضية الفلسطينية وبتوم لانتوس Tom Lantos المعادي للعرب والمعادي لمصر، لتوقيع التماس يهدد بتقليص المعونة الأمريكية لمصر ما لم تطلق الحكومة سراح الرجال (كلا النائبين من اليهود الأمريكيين المساندين بقوة لإسرائيل؛ وهي حقائق لا يمكن اعتبارها منبتّة الصلة عن الموضوع، خاصة بالنسبة للصحافة العربية).[٨٩] وتقاطر

---

(٨٨) انظر أيضا، بهجت، «تفسير استهداف مصر للمثليّين»؛ وهوارد شنايدر، «الصراع الثقافي يجد رمزا في قاهرة الجاي: اعتقال ٥٢ رجلا يعكس التوتر بين التقليديين الإسلاميين وبين العلمانيين»:
Bahgat, «Explaining Egypt's Targeting of gays»; and Howard Schneider, «Cultural Struggle Finds Symbol in Gay Cairo: Arrests of 52 Men Reflect Tension between Islamic Traditionalists, Secularists,» *Washington Post*, 9 September 2001, A24.

(٨٩) دعا منشور أصدرته منظمة «جلاس" وانتشر عبر البريد الإلكتروني للمظاهرة المقررة في ١٥ أغسطس/ آب ٢٠٠١ في مدينة نيويورك أمام القنصلية المصرية. وحث المنشور الناس على «الانضمام إلينا للتجمع خارج مكتب القنصلية المصرية حتى نرسل رسالة واضحة أن حقوق المثليّين هي من حقوق الإنسان وأن دولارات الضرائب التي ندفعها لن تستمر في تمويل القمع الوحشي لإخوتنا وأخواتنا في مصر أو في أي دولة عربية أخرى». وأصدر فيصل علام مؤسس «الفاتحة» «نداءً للحراك» في ١٤ أغسطس/ آب ٢٠٠١، بعنوان «اليوم العالمي للتضامن مع، ومواساة، ٥٢ رجلا معتقلا في مصر»، يدعو فيه لمظاهرات في أرجاء العالم يوم ١٥ أغسطس/ آب، ويؤكد فيه أنه «على الحكومة المصرية أن تعرف أن العالم لن يجلس ساكنا وهو يراقب ما يحدث من ظلم وقمع!». للاطلاع على دعوة علام لنواب الكونجرس،

الدبلوماسيون والصحفيون الغربيون، الذين يلزمون الصمت عادة حيال معظم انتهاكات حقوق الإنسان في مصر كما يغضون الطرف كذلك عن الفقر الذي يضني البلاد، على جلسات المحاكمة زرافات ووحدانا، وسجلوا ارتياعهم تجاه الإجراءات. وجاء ردّ فعل الصحافة المصرية والحكومة المصرية فوريا: بتعزيز حملات التشهير بالشذوذ الجنسي باعتباره مؤامرة إمبريالية، والدليل هو التحالفات الفعلية التي تعقدها الأممية المثليّة مع الإمبرياليين - كان يُنظر لأنشطة «الفاتحة» على وجه التحديد بأنها بشعة ومفضوحة. بل إن حملة التشهير ضد أولئك الرجال ازدادت حدة، على وجه الدقة، نتيجة تحركات الأممية المثليّة ومن توسلت دعمهم من سياسيين غربيين. إذ أشارت النيابة مرارا، أثناء جلسات الاستماع، لحملة الأممية المثليّة، وتعهدت بحماية «رجولة» مصر ضد محاولات «انتهاكها» وتساءَلَت عمّا يمكن أن يحدث لأمة «إذا هي سكتت عن أن يصير رجالها كنسائها» من خلال «الشذوذ».[٩٠] وسرعان ما أخذت الصحافة والإسلاميون المحافظون بالدعوة لقوانين واضحة تجرِّم الممارسات الجنسية المثليّة.[٩١] والواقع أن جزءا كبيرا من المسئولية عن حدة تلك الحملة القمعية إنما يقع على عاتق الأممية المثليّة وممارساتها. فرغم الدليل الكاسح على أن المثليّة، كخيار، باتت تجلب المزيد

ومن بينهم بارني فرانك، لتوقيع بيان تهديدي، وهو ما فعله الكثيرون ومن بينهم فرانك، انظر الحياة، ١٥ أغسطس/ آب ٢٠٠١، ١، ٦. وانظر أيضا واشنطن بوست عدد ٩ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، والأهرام العربي، عدد ٢٥ أغسطس/ آب ٢٠٠١ (النسخة الإلكترونية). وكان علام قد التقى بالفعل مع فرانك قبل عام على الأقل عندما «قدم نسخة من القرآن لمجموعة من زعماء المثليّين اليهود، من بينهم النائب الأمريكي بارني فرانك». انظر مقالة واكس المسلمون المثليّون:

Wax, «Gay Muslims.»

وقد لفتت آراء لانتوس المعادية للعرب والمعادية لمصر النظر، فنشر في الحياة تقرير بعنوان: «المثليّون في العالم يتّحدون لنصرة قوم لوط في مصر»، ١٥ أغسطس/ آب ٢٠٠١، ١، ٦. كذلك تجد مناقشة لدعمه المتشدد لإسرائيل وعداوته المتشددة للبلدان العربية والفلسطينيين في مقالة جنين زكريا «قائمة لانتوس»، المنشورة في جريدة جيروساليم بوست الإسرائيلية:

Janine Zacharia, «Lantos's List» *Jerusalem Post*, 13 April 2001 (online version).

(٩٠) انظر خالد ميري، «معركة ساخنة بين النيابة والدفاع في قضية الشواذ»، الحوادث (القاهرة)، ٦ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ (النسخة الإلكترونية).

(٩١) أنظر، على سبيل المثال، «القانون لا يعاقب الشواذ»، الأهرام العربي (القاهرة)، ٢٥ أغسطس/ آب ٢٠٠١، الذي يدعو لتجريم الوصال الجنسي المثليّ بين الرجال في البلاد.

من القمع، وليس «التحرّر»، ودرجة أقل، وليست أكبر، من الحرية الجنسية للرجال العرب الذين يمارسون الوصال الجنسي المثليّ، فإن الأممية المثليّة لم ترتدع ولم تُراجع حملتها التبشيرية، بل إن رمزي زخريا، مدير «جلاس»، قال لاحقا «إننا نعتبر [الهجوم على باخرة كوين بوت وما تبعه من محاكمات] (ستونوول) الخاص بنا».[٩٢] وهنا، لا يبدو زخريا مخطئا في فهم الموقف في مصر فحسب، وإنما في فهم تاريخ انتفاضة ستونوول ذاته. فلم تكن أهمية أحداث «ستونوول» تكمن في غارة الشرطة وإنما في ردّ الفعل الذي أثارته، والذي تمثل أساسا في مقاومة الاعتقالات وفي المظاهرات العارمة التي قام بها رجال ونساء من أجل المطالبة بحقهم في أن يكونوا مثليّين وأن يكون لهم الحق، كمثليّين، ألا يتعرضوا لتحرش من شرطة نيويورك. تلك الواقعة التدشينية في حركة تحرير المثليّين الأمريكية، وفيما أصبح يعرف بعد ذلك بـ«الاعتزاز بالمثليّة» gay pride لا يحمل كبير شبهٍ بالهجوم على «كوين بوت». وكانت ردة فعل «المخنثين» drag queens الذين ارتدوا أزياءهم النسائية في حانة ستونوول مختلفة أيما اختلاف عن ردَّات فعل الرجال في صالة ديسكو «كوين بوت»؛ فالأخيرون لم يكتفوا بإنكار «المثليّة الجنسية» أو كونهم «جايز» gays، بل أضافوا أنهم أُجبروا تحت التعذيب على التوقيع على اعترافات كاذبة بأنهم «شواذ» فعلا. كذلك، لم يقتصر الأمر على عدم سعي أولئك الرجال لإعلان مثليّتهم الجنسية المزعومة، بل إنهم قد قاوموا أصلا نشر وسائل الإعلام للوقائع بأن غطوا وجوههم ليخفوا أنفسهم عن الكاميرات وعن هستيريا التحديق العام. وتلك تصرفات بعيدة كل البعد عن الاعتزاز بالمثليّة أو تحرير المثليّين.

أخيرا، واستجابة للضغوط الدولية، رضخت الحكومة المصرية بعد عام من الهجمة الأولى. ففي مايو/ أيار ٢٠٠٢، وبعد أن رفض الرئيس مبارك التصديق على الأحكام، أسقطت الدولة خمسين حكما من بين الأحكام الاثنين والخمسين (منها أحكام بالبراءة والإدانة)، موضحة أن الاتهامات بـ«اعتياد ممارسة الفجور» كان يجب أن تُنظر خارج اختصاص محكمة أمن الدولة.[٩٣] وبناء على هذا التطور، تم

---

(٩٢) رمزي زخريا، مقابلة إذاعية في برنامج «ليونارد لوبيت شو» Leonard Lopate Show على إذاعة ناشيونال بابلك راديو، WNYC، ١٣ أبريل/ نيسان ٢٠٠٥.

(٩٣) إعادة محاكمة ٥٠ شخصا في قضية «قوم لوط»، الحياة، ٢٣ يونيو/ حزيران ٢٠٠٢، ٦.

إطلاق سراح ٢١ رجلا من بين ٢٣ من المحكوم عليهم باستثناء الاثنين الرئيسين المدَّعى عليهما اللذين لم يشملهما القرار وظلا في السجن. ولجأت النيابة إلى البديل وهو إعادة محاكمة المدانين الواحد والعشرين أمام محكمة جُنح عادية. وبدأت المحاكمة بتاريخ ٢ يوليو/ تموز ٢٠٠٢. وفي ١٥ مارس/ آذار ٢٠٠٣، عاد رئيس المحكمة، دون أن يسمح للدفاع بتقديم دفاعه وحججه، ليدين الرجال مع رفع العقوبة من سنتين إلى ثلاث سنوات (وهى أقصى عقوبة بموجب القانون).[٩٤] وفي الاستئناف، خفَّض القاضي العقوبة إلى سنة واحدة (كانوا قد قضوها بالفعل). وازداد التحرش بعد قضية كوين بوت، حيث شددت الشرطة من إجراءات المراقبة واعتقال من يُشتبه بممارستهم «الفجور». وزعم تقرير لـ«هيومان رايتس ووتش» أن «المسئولين [المصريين] القائمين على تطبيق القانون استدلوا من قضية كوين بوت، وفهموها على أنها حافز على استخدام المزيد من الشدة، أو حتى على اتخاذها وسيلة للترقي الوظيفي».[٩٥]

والحقيقة أن رجال الشرطة المصريين القائمين على تطبيق القانون لم يكونوا وحدهم المتشوقين لترقي وظيفي عشية قضية كوين بوت، وإنما انضم إليهم الكثير من أعضاء الأممية المثليّة. إذ سرعان ما سيتلقى سكوت لونج مكافأة على جهوده كممثل لـ«لجنة المثليّين والمثليّات الدولية لحقوق الإنسان» في مراقبة محاكمة كوين بوت، وسيُعيَّن في «هيومان رايتس ووتش» مديرا لبرنامجها الجديد والمبتكَر خصيصا لمراقبة انتهاكات «حقوق المثليّين والمثليّات ومزدوجي الميول الجنسية ومتحوّلي الجنس» على مستوى العالم. وكتب لونج تقرير المنظمة عن محاكمة كوين بوت، بعنوان: **في زمن التعذيب: إهدار العدالة في الحملة المصرية ضد السلوك المثليّ**، وأعاد استخدام أجزاء منه في مقالته الافتتاحية في عدد خاص من مجلة **تقرير الشرق الأوسط** عنوانه: «الجنسانيّة والقمع والدولة» في الشرق الأوسط.[٩٦] كما

(٩٤) محمد صلاح، «رفع العقوبة إلى السجن ٣ سنوات لـ٢١ من (قوم لوط الجدد)»، الحياة، ١٦ مارس/ آذار ٢٠٠٣، ٦.

(٩٥) هيومان رايتس ووتش، في زمن التعذيب:

Human Rights Watch, *In a Time of Torture*, 49.

(٩٦) المصدر السابق، وانظر أيضا سكوت لونج «محاكمات الثقافة: الجنس والأمن في مصر»:

عَرَض التقرير بندوة عامة عُقدت في سان فرانسيسكو بمناسبة نشره. وهكذا، سرعان ما أصبح لونج خبيرا يتحدث عن «المثليّين» في البلدان العربية عبر البرامج الإذاعية وفي المحاضرات العامة.[97] وأثناء فعالية سان فرانسيسكو أعلن لونج أنه قد عرف بأمر الاعتقالات في القاهرة من خلال اتصال تلقاه على هاتفه المحمول من صديق مصري مثليّ ليخبره بما حدث (في المقالة المنشورة في تقرير الشرق الأوسط، زعم أنه عرف بالأحداث عبر رسالة بريد الكتروني).[98] وتساءل أسعد أبو خليل، الذي كان مشاركا في الندوة، عمّا إذا كان قد تصادف توفر أي من أرقام الهواتف المحمولة للسيد لونج أو غيره من نشطاء حقوق الإنسان الأمريكيين في جعبة الإسلاميين المصريين الذين يتعرضون للاضطهاد. كان سؤاله بالطبع سؤالا احتجاجيا، فالحقيقة أن «هيومان رايتس ووتش»، بدلا من أن تعارض تدريب وزارة الخارجية الأمريكية للشرطة المصرية ضمن «برنامج المساعدة في مكافحة الإرهاب»، وهو برنامج قائم منذ عام ١٩٨٣ يُستخدم كذريعة للبحث عن إسلاميين أبرياء واعتقالهم وتعذيبهم، فإنها توصي في تقرير لها وزارةَ الخارجية الأمريكية أن تدرج في «برامجها التدريبية لمسئولي العدالة الجنائية المصريين... فصلا حول حقوق الإنسان يتطرق لقضايا الجنسانيّة والتوجه الجنسي بطريقة تهدف لمحو التمييز والعار [الذي يلحق بهما]».[99] ولا يوصي التقرير، الذي قد يكون مطلعا على العار الذي يلحق بالمسلم أو العربي في الولايات المتحدة لمجرد كونه مسلما أو عربيا، بمحو العار الذي يلحق بالإسلاميين من برنامج التدريب الأمريكي. ولما كانت الأدلة على التعذيب الرهيب والإهانة البشعة، والاعتيادية التي تعرض لها متهمو قضية كوين بوت، غير كافية لتأكيد مدى غرائبية الموقف في مصر، نجد لونج يكرر قصصا غير مدعّمة بأي حقائق ولا يمكن لعاقل تصديقها قائمة على تقرير وحيد لرجل اعتُقِل بسبب «الفجور» كدليل

Scott Long, «The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt.» *Middle East Report* 230 (Spring 2004): 12- 20.

(٩٧) كان أحدث ظهور له على محطة «ناشيونال بابلك راديو» في برنامج «ليونارد لوبيت شو» إذاعة WNYC في ١٤ أبريل/ نيسان ٢٠٠٥، لمناقشة خبرته حول المثليّين العرب.

(٩٨) Scott Long, «The Trials of Culture,» 13.

(٩٩) Human Rights Watch, *In a Time of Torture*, 128.

على الغرائبية التي تُعامل بها مصر «المثليّين الجنسيين». وقد ظهرت القصة للمرة الأولى في تقرير طويل لـ«هيومان رايتس ووتش»، بلغ ١٤٤ صفحة كجزء من شهادة هذا الرجل الواحد يقول فيها:

> ذات مرة، وكم يصعب تصديق ذلك، جاءوا بصف من حوالي ثلاثين ولدا من إحدى المدارس، في السادسة أو السابعة. وجعلونا نضطجع على بطوننا ووجوهنا للأرض، وتابع الأولاد الصغار رجال الشرطة وهم يسيرون على ظهورنا. ثم مشى الأولاد فوقنا... وقالوا للأولاد، «هذا ما ينتهي إليه الخولات». كان الأمر وكأنه رحلة مدرسية.(١٠٠)

وظن لونج أن تلك القصة التي لا يمكن إثباتها أكثر أهمية (اقرأ: أكثر غرائبية بكثير) من قصص أخرى مدعَّمة عن التعذيب، فعاد واستشهد بها في مقالته ذات الثماني صفحات المنشورة في مجلة تقرير الشرق الأوسط، كما لا يفوته استحضارها بانتظام في محاضراته العامة، بما في ذلك البرامج الإذاعية التي تستضيفه.(١٠١) وشأنهم شأن لونج،

---

(١٠٠) Ibid., 71.

(١٠١) كان آخرها برنامج «ليونارد لوبيت شو»، ١٤ أبريل/ نيسان ٢٠٠٥، وفيه لم يشن لونج هجومه على السلطات المصرية فحسب، وإنما على أي شخص يسائل أجندة الأممية المثليّة. وفي مقالة كانت في أغلبها ردا على مقالتي حول الموضوع، أخطأ فهم حججي فاعتبرها نوعا من القومية الأصولية زاعما أنني «مفكر مديني ليبرالي» يعتمد في أوجه نقده على «التمييز بين الأصلي وغير الأصلي». والواقع أن مقالتي لم تفجر مفاهيم الأصالة وما هو أصيل وغير أصيل (كما تحاجج بقية كتاباتي) فحسب، وإنما أيضا لم تطرح على الإطلاق مثل تلك الفروقات أو تستخدم أي مصطلحات من هذا النوع على الإطلاق في طرح حججها. ما يبدو أن لونج والأممية المثليّة يرفضون فهمه عن عمد هو أن المعارضة لأطروحاتهم حول الهويات والأطر المعرفية (الإبستمولوجية) الجنسية إنما تقوم على العنف الذي يتسببون في وقوعه على الأشخاص الذين ينشدون تحريرهم، لا على مزاعم الأصالة المتعلقة بما هو أصيل وما هو زائف. انظر مقالة لونج «محاكمات الثقافة»:

Scott Long, «The Trials of Culture,» 15.

ولم يكن لونج هو الوحيد من دعاة الأممية المثليّة الذين شعروا بالإساءة من حججي النقدية. وللاطلاع على رد أرنو شميت، انظر مقالته «حقوق المثليّين في مواجهة حقوق الإنسان: ردا على جوزيف مسعد»:

Arno Schmitt, «Gay Rights versus Human Rights: A Response to Joseph Massad».

وانظر كذلك ردي عليه في مقالة «عناد الشهوات الاستشراقية: ردا على أرنو شميت»:

Joseph Massad, «The Intransigence of Orientalist Desires: A Reply to Arno Schmitt,» in *Public Culture* 15 (Fall 2003): 587- 594.

حصل مصريون يعملون داخل بلادهم، كانوا يتصلون بالأممية المثليّة ويساعدونها أثناء واقعة كوين بوت، على مكافآت سخية هم أيضا، شأنهم في ذلك شأن منظماتهم المحلية

مثل تلك الحالات الساذجة والسطحية من سوء الفهم تشمل تأكيد فرانسيس حصُّو على أن «اقتناع مسعد بأن هوية المثليّات والمثليّين في مصر هي نتاج مباشر لمنظمات الشذوذ العابرة للدول التي تتخذ من الولايات المتحدة وأوروبا مقرا لها هو أمر تأسيسي في صبغ تلك الهويات بين الرجال المصريين (الأصيلين) بصبغة الاستحالة». انظر مقالتها «المشكلات والوعد في أبحاث الجندر في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا»:

Frances S. Hasso, «Problems and Promise in Middle East and North Africa Gender Research,» *Feminist Studies* 31, no. 3 (Fall 2005): 669.

وقد أصبحت تلك المزاعم المخترَعة والمقتطفات المفبرَكة، مثل التي تطرحها حصُّو، منتشرة الآن في صميم أدبيات الأممية المثليّة. وللاطلاع على أحدث حالات سوء الفهم القائمة على الفهم المغلوط لحججي، انظر كتاب بريان ويتكار الحب غير المنطوق: حياة المثليّين والمثليّات في الشرق الأوسط:

Brian Whitaker, *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East* (London: Dar al- Saqi, 2006).

وهو كتاب مليء بالعبارات النمطية المعادية للعرب، حرص مؤلف الكتاب على وضع معظمها على ألسنة مخبريه المحليين الذين لا يُفصح عن أسمائهم. ولكي يبرر ويتكار تأليفه لكتاب صحفي عن المثليّين والمثليّات في الشرق الأوسط رغم كونه يفتقر إلى أي خبرة حول الموضوع، نجده يزعم أن من خوَّله بذلك هو ناشط «مصري» يقدمه باسم مستعار، إذ عندما اقترح عليه ويتكار تأليف كتاب عن واقعة «كوين بوت»، رد عليه الناشط قائلا: «لا... يجب عليك أنت أن تكتب» هذا الكتاب. (٨). مع ذلك، فإن «غير المنطوق» في كتاب ويتكار ليس حبا مثليّا يهبه المؤلف نعمة النطق، بل هو توجُّه ويتكار نفسه الأوروبي التفوقي شديد التأثر بالداروينية الاجتماعية. وهكذا، فعندما قرر ويتكار أنه «من الواضح أن الوقت قد حان لكي يثير شخص ما هذه المسألة بطريقة جادة» وأن مخبره المحلي المصري المزعوم قد شرح له أنه «من الصعب على العرب - على الأقل الذين يعيشون في المنطقة- أن يفعلوا ذلك»، اضطر هو، الذي ينتمي للفئة الأصلح من الرجال، أن يحمل على عاتقة مهمة الدفاع عن أولئك الأقل صلاحا؛ العاجزين عن الدفاع عن أنفسهم، رغم ما في ذلك من «مجازفات» قرر أنها «تستحق أن تُتخذ» (٩). يبدو ويتكار، مثل الكثير من الكتاب الأوروبيين والأمريكيين البيض الداعمين للأممية المثليّة، شديد الإصرار على عدم مساءلة أصولية التفوقية الأوروبية القومية، لدرجة أنه يفهم أن مساءلة الآخرين لها ليست سوى نزعة قومية أصولية معادية لأوروبا. وهو حين يعتنق هذا الفهم المغلوط لوجهة نظري، يفشل في فهم مداخلتي على أنها تمثل، من بين أشياء أخرى، نقدا للقومية الأصولية الأوروبية والعربية على حد سواء، فهو يعيد تشكيلها ليطرحها وكأنها وجهة نظر تدعو لـ«الأصالة الثقافية» وأنها «تستبعد» أولئك العرب الذين يريدون تبني هوية «مثليّة» على «أسس تآمرية» (٢٠٧- ٢١١). وكتاب ويتكار نموذج واضح على ما يمكن أن تنتجه الصحافة القائمة على معلومات مغلوطة عندما تستلهم الداروينية الاجتماعية والمركزية الأوروبية الـمُعَـرْقَنة.

الممولة تمويلا أجنبيا، مثل منظمة حسام بهجت «المبادرة المصرية للحقوق الشخصية» التي تأسست عام ٢٠٠٢، وتسعى للدفاع عن عدد من الحقوق «الشخصية»، من بينها «حقوق النساء والرجال الإنجابية» وقضايا صحية مثل «الإيدز».(١٠٢)

إن الأممية المثليّة حين تحرِّض على خطاب عن المثليّين جنسيا في مناطق لم تعرف مثل هذا الخطاب من قبل، إنما هي، في الواقع، تُغيِّرن (تُحَوِّل إلى الغيريّة الجنسية) عالما يُجبَر عنوة على الثبات على ثنائية غربية.(١٠٣) ولأن معظم المجتمعات غير

---

(١٠٢) انظر موقع المنظمة على شبكة الإنترنت: .http:/www.eipr.org/en/info/about.htm

(١٠٣) أحدث تلك الحملات استهدفت السلطة الفلسطينية، وبدأت قبل عامين من انطلاق الانتفاضة الثانية. إذ زعمت مقالات نُشرت في الصحافة الأمريكية، كتبها نشطاء إسرائيليون أو يهود مناصرون لإسرائيل، أن «المثليّين» الفلسطينيين مضطهدون لدرجة أنهم لا يجدون ملاذا إلا في إسرائيل «الديمقراطية». ونقلت المقابلات عن أولئك «اللاجئين المثليّين» حكايات عن تعذيب رهيب على يد عناصر من السلطة الفلسطينية. والواقع أن ذلك الجهد استهله النائب في الكونجرس الأمريكي بارني فرانك نفسه، الذي استغل المناسبة ليكيل المديح للـ«ديمقراطية» الإسرائيلية وكيف أنها صارت ملجأ للمثليّين الفلسطينيين في منطقة تضطهدهم. انظر مقالة «أوضاع اللاجئين» في نيو ريبابليك، و«الفلسطينيون المثليّون يعانون تحت حكم عرفات» في يال هيرالد، وكذا ملاحظات فرانك في مجلس النواب الأمريكي بعنوان: «دعم إسرائيل»:

Yossi Klein Halevi, «Refugee Status,» *New Republic*, 19- 26 August 2002; Davi J. Bernstein, «Gay Palestinians Suffer Under Arafat,» *Yale Herald*, 13 September 2002; and the remarks of Barney Frank, «Supporting Israel,» House of Representatives, 20 May 2002, H2654.

بل إن هذا الصخب اجتذب ناشطة مثليّة يهودية أمريكية مناصرة للحقوق الفلسطينية. فبعد أن أثارتها مقالتي عن الأممية المثليّة، وصفت آرائي بأنها تشبه «الإقصاءات الستالينية لمطالب التحرر الجنسي للنساء والمثليّين جنسيا بوصفها ليست أكثر من انحرافات برجوازية». وللاطلاع على ذلك الرد انظر مقالتها «العلانية والبؤس والعيش في إسرائيل»:

Charity Crouse, «Out and Down and Living in Israel,» *Gay and Lesbian World Review* 10, no. 3 (May- June 2003).

وكانت الجماعات المثليّة الإسرائيلية في مقدمة الصفوف المدافعة عن أولئك الرجال الفلسطينيين، الذين أرادت السلطات الإسرائيلية ترحيلهم. انظر التقرير المنشور على شبكة الإنترنت في موقع بي بي سي بعنوان «الموت يتهدد المثليّين الفلسطينيين»، وكذلك تقرير مازل مواليم المنشور في هاآرتس بعنوان «منظمات تحاول وقف طرد ثلاثة فلسطينيين مثليّين»:

«Death Threat to Palestinian Gays,» *British Broadcasting Corporation*, online Report, 6 March 2003; Mazal Mualem, «Groups try to stop expulsion of 3 gay Palestinians,» *Ha'Aretz*, 7 March 2003.

وخشية أن تحظى القضية الفلسطينية بدعم المثليين الأمريكيين، شن اليهود الأمريكيون المناصرون

الغربية، بما فيها المجتمعات العربية المسلمة، لم تعرف تاريخيا تصنيفات مماثلة، فإن فرض تلك التصنيفات عليها لن يجلب نتائج تحرّرية بأي حال: فالرجال الذين يُعتبرون شركاء «سلبيين» أو «مفعولين» في العلاقات الجنسية بين الذكور والذكور، يُجبَرون على اتخاذ موضوع جنسي واحد، وعلى أن يعرِّفوا أنفسهم بأنهم «مثليّين» أو «جايز» gays، تماما مثلما يُجبر الرجال الذين يُعتبرون شركاء «إيجابيين» على قصر هدفهم الجنسي على موضوع جنسي واحد، إما النساء أو الرجال. ولأن معظم الشركاء «الإيجابيين» ينظرون إلى أنفسهم كجزء من عرف اجتماعي، تصبح الغيريّة الجنسية إجبارية لديهم مع الوضع في الحسبان أن البديل المعروض عليهم، كما تقدمه الأممية المثليّة، هو إخراجهم من منظومة السويَّة الاجتماعية - مع كل ما يجلبه إقصاء كهذا من مخاطر وخسائر.[١٠٤] كذلك فإن معظم البلدان العربية والمسلمة

لإسرائيل هجوما صهيونيا زعم «فضح» ما تمارسه السلطة الفلسطينية من «اضطهاد» للمثليّين. انظر مقالة دانييل تريمان: «المثليّون منقسمون بشأن الصراع في الشرق الأوسط»:

Daniel Treiman, «Gays are Divided on Mideast Strife,» *Forward*, 23 August 2003.

وحول وضع الرجال الفلسطينيين الذين يعتبرون أنفسهم لاجئين مثليّين في إسرائيل، انظر تقرير وكالة رويترز للأنباء «مثليّون فلسطينيون هاربون يعيشون في شوارع إسرائيل» الذي كتبه دان ويليامز:

Dan Williams, «Palestinian Gay Runaways Survive on Israel's Streets,» *Reuters*, 20 September 2003.

وقد ظهر فيلم وثائقي من إنتاج وإخراج إسرائيلي عن واحد من هؤلاء في ٢٠٠٤. والفيلم اسمه البستان **Garden**، ومن إخراج آدي باراش Adi Barash وروثي شاتز Ruthie Shatz، وقد عرض في مهرجان «صندانس» Sundance للأفلام في ولاية يوتا الأمريكية. ويحكي قصة رجلين فلسطينيين يعملان بالدعارة ويضاجعان الرجال، أحدهما لاجئ غير شرعي من الضفة الغربية، والآخر فلسطيني يحمل الجنسية الإسرائيلية. والواقع أن الصحافة الأمريكية كانت تصور المثليّين الفلسطينيين والإسرائيليين - أحيانا - كنموذج على التعايش، كما «يتضح» في حانات المثليّين في القدس، انظر مقالة أورلي هالبيرن: «أليس ذلك شاذا؟»:

Orly Halpern, «Isn't That Queer,» *In These Times*, 16 August 2002.

وعن الرجال المثليّين الإسرائيليين الوطنيين الذين يخدمون في الجيش الإسرائيلي، انظر كتاب داني كابلان أخوة وآخرون في السلاح: ممارسة الحب والحرب في الوحدات القتالية الاسرائيلية:

Danny Kaplan, *Brothers and Others in Arm: The Making of Love and War in Israeli Combat Units* (New York: Harrington Park Press, 2003).

(١٠٤) حول الغيرية الجنسية الإجبارية وإرغامها للنساء في الغرب، انظر مقالة أدريان ريتش الكلاسيكية: «الغيرية الإجبارية ووجود المثليّات»:

Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,» *Signs* (Summer 1980): 631- 60.

التي لا تتوافر على قوانين ضد الوصال الجنسي بين الرجال تستجيب للتحريض على الخطاب الذي تقوم به الأممية المثليّة بأن تُعلن عداءها للمثليّة الجنسية على أساس وطني. ويؤدي هذا إلى تحرش الشرطة بالناس في بعض الحالات وقد يؤدي إلى تشريعات تجرّم المثليّة، أو إلى أن تعمد هذه البلدان إلى تفعيل قوانين غير مُفعَّلة.(١٠٥) وللمفارقة، فتلك هي الطريقة التي اختُرعت بها «المثليّة الجنسية» في الغرب.

لن يطال الاضطهاد الأممية المثليّة أو مؤيديها من الطبقة العليا من الجاليات العربية في الشتات، وإنما سيقع على الرجال الفقراء في المدن والرجال الريفيين الذين يمارسون الوصال الجنسي المثليّ، دون أن يعرّفوا أنفسهم بالضرورة على أنهم مثليّين أو «جايز» gays. وسيجد من يُسمَّى بالمثليّ السلبي، الذي تريد الأممية المثليّة الدفاع عنه ضد المهانة الاجتماعية، نفسه أمام خيارين أحلاهما مر: الأول، ألا تُشبَع شهواته الجنسية لأنه لم يعد قادرا على التمتع بموضوعه الجنسي الذي كان متاحا من قبل

(١٠٥) أحد الأمثلة الحديثة على ذلك، حالة تحرش شرطة الآداب اللبنانية في أبريل/ نيسان ٢٠٠٠ بالمدير الإداري لإحدى الشركات المزودة لخدمة الإنترنت في بيروت لأنه سمح بموقع إلكتروني لـ«المثليّين» اللبنانيين بالعمل. ويمثل تدخل «لجنة حقوق المثليّين والمثليّات» لصالح اثنين قُدّما للمحاكمة (مدير تحرير شركة الإنترنت وناشط في مجال حقوق الإنسان) أمام محاكمة عسكرية على خلفية الموقع الإلكتروني والحملة التي حشدتها، نموذجا على التحريض على الخطاب الذي يساهم أكثر وأكثر في التجريم والتحرش. في إحدى حملاتها على البريد الإلكتروني، دعت «لجنة المثليّين والمثليّات الدولية» مؤيديها لإرسال رسائل للسلطات اللبنانية يطالبون فيها بـ«إنهاء التمييز والتحرش ضد المثليّين والمثليّات ومزدوجي الميول الجنسية والمتحولين جنسيا في لبنان». كذلك فإن إطلاق موقع «لبنان المثليّ» Lebanon Gay على الإنترنت، الذي يعرض رجلا أوروبيا أشقر بعضلات بارزة على صفحته الأولى، هو في حد ذاته تحريضا على الخطاب حول قضايا المثليّين في الصحافة. حتى أن نشطاء حقوق الإنسان في لبنان كتبوا مقالا معاديا للمثليّين حول الموضوع. انظر ندا إيليا، «لواط لبنان وسحاقه أيضا»، في حرية، ٢٠ فبراير/ شباط ٢٠٠٠: ٣٩. أما الموقع نفسه، والذي يعتمد اللغة الإنجليزية حصريا دون أي ظهور للعربية، شأنه في ذلك شأن نظيره المصري، فلا يكتفي بتقديم نصائح عن أفضل أماكن الخروج والسهر للرجال اللبنانيين الذين يعرّفون أنفسهم على أنهم «مثليّين» (والذين يستطيعون بالتأكيد قراءة الإنجليزية وبوسعهم، دون شك، الدخول على الإنترنت)، بل يقدم نصائحه أيضا للزوار الأجانب (إقرأ: الأوروبيين والأمريكيين البيض) الذين يتلقون معلومات مفيدة، على الطريقة الشوفينية اللبنانية، أن لبنان (وهو بلد، بخلاف الكثير من جيرانه، لديه قوانين استعمارية فرنسية منذ ثلاثينيات القرن العشرين تُجرّم المثليّة الجنسية) هو «أكثر تسامحا» مع المثليّة الجنسية من بلدان أخرى في الشرق الأوسط. عنوان الموقع هو: .http://surf.to/gay.lebanon

(بمعنى، الشركاء الإيجابيين بصورة حصرية، ففي ذلك الوقت سيكونون قد أصبحوا غيريّين)؛[١٠٦] أما الثاني، فهو أن يقع ضحية لاضطهاد تشريعي وآخر شُرَطي إضافة إلى التجريس والرفض الاجتماعي، فيما تصبح ممارسته الجنسية موضوعا لخطاب عام يحوِّلها من ممارسة إلى هويّة. حين تحرّض الأممية المثليّة على الخطاب عن المثليّة الجنسية في العالم غير الغربي، تزعم بأن «التحرّر الجنسي» لأولئك الذين تدافع عنهم على المحكّ. ولكن عندما تنتهج الأممية المثليّة هذا المشروع التحرّري، فإنها تدمر الأشكال الاجتماعية والجنسية للشهوة لمصلحة إعادة إنتاج عالم على صورتها الخاصة، عالم تأمن فيه تصنيفاتها وشهواتها الجنسية من المساءلة. ولأنها تتوسل بعض الدعم، وتتلقاه، من مخبرين محليين عرب ومسلمين يقيم أغلبهم في الولايات المتحدة ويَقبَلون تصنيفاتها وهوياتها الجنسية، فإن مهمة الإطار المعرفي (الإبستمولوجي) الإمبريالي للأممية المثليّة هي المضي قدما دون معارضة كبيرة من أغلبية التشكّلات الجنسية التي تسعى لأن «تحرّرها» والتي، في غضون ذلك، تُدمِّر عالمها الاجتماعي وعالمها الجنسي. إن تنفيذ الأممية المثليّة لهذا المشروع الرامي للعولمة، يجعلها تشعر بارتياح الضمير تجاه عالم تُجبره على مشاطرتها هويَّاتها. ومع ذلك، فلن يتمخض عن مهمتها التبشيرية تلك كوكبا شاذًا queer ، كما يقول مايكل وارنر، وإنما كوكب غيريّ بالكامل.

---

(١٠٦) تلك تحديدا هي الطريقة التي توصف بها الشهوات المثليّة «السلبية» ليس فقط من جانب الأممية المثليّة، وإنما أيضا، وبصورة متزايدة، في الرواية والقصة العربية. وبخصوص ذلك، انظر الفصلين الخامس والسادس.

الفصل الرابع

آثام وجرائم وأمراض: تصنيفات شهوات الحاضر

تمحور جانب كبير من الخطاب المتعلق بالجنس، الذي تداوله العالم العربي خلال القرن العشرين، حول إعادة تشكيل الحياة الجنسية لعرب العصور الوسطى. وطرحِ دور تربوي للماضي في الحاضر باتخاذ الماضي كنموذج للانفتاح أو التهتك، الاحتشام أو الخلاعة، التحرّر أو الكبت، المساواة أو التمييز بين الجنسين، العفّة أو الدناءة الحسيّة. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين فصاعدا، ظهر خطاب جديد تعاطى مع العلاقات الجنسية، جزئيا عن طريق توسيع تصنيف «الشذوذ الجنسي»، القائم منذ الأربعينيات، كما رأينا، باعتباره آفة اجتماعية ونفسية ترمز للمجتمعات المنحطّة، وتطبيق هذا التصنيف ليس على الماضي فحسب، وإنما أيضا، وبصورة أكثر حسما، على الحاضر.

لقد وسّع الباحثون والمفكرون خلال السبعينيات وأوائل الثمانينيات من الخطاب حول الجنس في العالم العربي إبان القرون الوسطى لصالح تربية جنسية تحرّرية مرتقبة يفيد منها الحاضر والمستقبل. وشهدت بواكير الثمانينيات تكاثرا حقيقيا في نشر المواد الجنسية. وتراوحت المنشورات الجديدة بين كتب عربية قروسطية تتناول فنون الحب وبين أخرى كُتبت عن الحب والجنس في العالم العربي القروسطي، بما في ذلك حكايات عن «الشذوذ الجنسي». كما نُشر نوع جديد من الكتب التي تناقش «الشذوذ» الجنسي عموما ووضعه في المجتمع المعاصر على وجه الخصوص من ناحية علوم الطب والجريمة والشريعة. وإذا كان ميشيل فوكو مصيبا بتأكيده على أن الحضارة الغربية، بخلاف الحضارات الأخرى، كانت «الحضارة الوحيدة التي مارست

عِلما جنسيا Scientia Sexualis»،[1] فقد شاعت تلك الممارسة في العالم العربي بحلول الثمانينيات، إن لم يكن قبل ذلك، بشكل لم يعهد من قبل. وفيما نَزَعت بعض تلك الكتب للتعبير عن «الشذوذ» باستخدام مصطلحات دينية - قانونية، فقد عبّرت عنه أخرى من خلال مصطلحات دينية - طبية. وإن تأثر كلا الاستخدامين بالنزعة الإحيائيّة الإسلاموية وأنماطها الجنسية المقيّدة. وكما ناقشنا في الفصل السابق، فقد مثّل صعود الحركات الإسلامية في العالم العربي، والتحريض على الخطاب من قِبَل الأممية المثليّة، وانتشار وباء الإيدز على نطاق عالمي واسع، القوى الأساسية التي أسهمت في ظهور هذا الخطاب الجديد.

صحب صعود الحركات الإسلامية في أواخر السبعينيات وحضورها المكثف في المجتمع عقب انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية إحياءً لخطاب عن الحشمة وطهارة الأخلاق. فإذا كان القوميون قد عادوا بذاكرتهم لعصر ذهبي للحضارة العربية، يحدوهم الأمل بأن يجد عرب الحاضر في منهجه التحرّري قدوة ومثالا فيما يخص الممارسات والشهوات الجنسية، فقد كان التفسير الإسلاموي للتاريخ المبكر للإسلام يهدف لتأسيس مجتمع مسلم حداثي يسير على نهج النسخة الأصولية من المجتمع الإسلامي الأول الذي «انحرف عنه» المجتمعان الأموي والعباسي بعد تخليهما عن تعاليم الإسلام. وهكذا، يتضح أن أتباع كل من القومية والإسلاموية كانوا متفقين على أهمية تاريخ الماضي كمشروع للحاضر والمستقبل (شأنهم في ذلك شأن القوميين وأتباع الأصولية الدينية في شتّى أنحاء العالم، بما في ذلك الولايات المتحدة المعاصرة). وعليه، فماذا ستكون المهمة الأساسية للتاريخ في إطار هذا الاقتصاد النفعي إن لم تكن المجاهدة من أجل العثور على ماضٍ صالح للاستخدام والمحاكاة؟ يقول والتر بنيامين: إن «ربط الماضي تاريخيًا... يعني اقتناص ذاكرة تومض كالبرق في لحظة الخطر».[2] وهكذا،

---

(١) فوكو، تاريخ الجنسانية:

Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, 58.

(٢) راجع «أطروحات في فلسفة التاريخ» للمؤلف في كتاب إضاءات: مقالات وتأملات:

«Theses on the Philosophy of History» in *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1969), 255.

فقد مثّل التاريخ بالنسبة للقوميين المحافظين والإسلاميين مستودعا للذكريات التي يمكن استحضارها وبثّ الروح فيها لمواجهة أيّ خطر محدق، سواء أكان القمع أو التهتك، أي أنه عُدَّ بمثابة دليل إرشادي لصياغة مستقبل زاهر يعيد بناء أمجاد الماضي.

تميّز الخطاب الذي ظهر خلال معظم سني القرن العشرين بانشغاله، كنظيره الأوروبي- كما لاحظ ميشيل فوكو[٣]- بمدى القمع الواقع على الجنس في عصرنا الحاضر وكيف أن الكلام بخصوصه كان مُقيّدا ومحظورًا، بينما كان ما يتبلور هو النقيض التام. وقد انبرى المزيد من الكُتّاب للكتابة عن الجنس والشهوة الجنسية؛ فأخذوا يناقشون تاريخ الجنس وممارساته المختلفة، وعلاقته بالأخلاق، والدين، والتحرّر النوعي (الجندري)، والحياة الفكرية، والأدب، والنهضة الثقافية والأفول الحضاري. كما راحوا يناقشون أصوله من حيث كونها محلية أم أجنبية، وغيرها الكثير. وكما ناقشنا في الفصل الثالث، فإن الخطاب الذي ابتدع مصطلح «الجنس» كان هو ذات الخطاب الذي ندد بقمعه. وبينما ظلت الحياة الجنسية مقيَّدة على الصعيدين الاجتماعي والقانوني بأشكال مختلفة، فإنّ خطابا جديدا عن الجنس كان يتشكل ويتوسّع عِقدا إثر آخر.

مع ذلك، فمنذ بداية الثمانينيات، بدأ هذا الخطاب عن الجنس يتخذ منعطفا جديدا. فعلى خلاف الخطاب التوسّعي السابق الذي تصدى لأسئلة التحرّر الجنسي والنوعي (الجندري) في الحاضر عن طريق استقاء الدروس من الماضي، انشغل الخطاب السائد الجديد برصد درجة الانفتاح التي وصل إليها الجنس (ومظاهره الخارجية) وبالحث على تقييد حركته وقمع التعبير عنه في الحيزين الخاص والعام. أما المهام التي انبرى لها الخطاب الإسلاموي فقد شملت تقييد انفتاح الجنس والحد من قدرته على الانتشار، والتحكم في طُرق التعبير عنه، وقلب وجهته، ومحاسبة متهتكي الماضي بإدانتهم بأثر رجعي، ومتهتكي الحاضر بإنزال عقوبات جسدية

(٣) انظر فوكو، تاريخ الجنسانية:

Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1

حقيقية عليهم. لقد قمع الخطاب الجديد، كما سوف نرى، الكثيرَ من الأجندات المختلفة للخطاب السابق، كما نجح في تقييد شروط السجال، وقصْرها على ثنائية التهتك الغربي قبالة الالتزام بالإسلام «الحق»، أو بلغة الأممية المثليّة، «الحقوق» الجنسية قبالة القمع و«البربريّة» الدينية.

نزع الخطاب السابق إلى التغيير كما سعى لمزيد من الانفتاح عن طريق طرح ثقافة العرب الماضية التي أزيح عنها الغبار كنموذج يُبنى عليه. وهكذا، لم يهدد هذا الخطاب الحساسيّات القومية وإنما عزّزها. أما تحريض الأممية المثليّة الجديد فقد استحضر عند أتباع القومية الدينية الجدد خطرَ التلوث الثقافي. وقد كان ظهور الأممية المثليّة على الساحة جزءا لا يتجزأ من التواجد الأوروبي والأمريكي المتزايد في العالم العربي ما بعد ١٩٦٧. حيث لم تكن هزيمة عام ١٩٦٧، كما ناقشتُ في المقدمة، مجرد هزيمة على أرض المعركة وإنما أيضا نقطة تحوّل للسياسة العربية والعلاقات الدوليّة على وجه العموم. فإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ مثلت موتا للقومية العربية التي ترعاها الدولة، فإنها أفسحت المجال لاحتفاء جديد، ترعاه الدولة، بالاستثمار الأمريكي والأوروبي في العالم العربي، فضلا عن الانتشار العسكري الأمريكي في شتى أنحاء المنطقة، خاصة في مصر، التي كانت في السابق مَطلبًا بعيد المنال بالنسبة للولايات المتحدة. كما مثّل التحالف المتنامي والمكثف بين سعودية ما بعد الملك فيصل وبين الولايات المتحدة مظهرا آخرا من مظاهر تنامي الوجود الأمريكي في السبعينيات. وقد أدى هذا «الاختراق» الاقتصادي والمالي إلى رفع أوجه الدعم الحكومي وإلى المزيد من الفاقة لفقراء مصر (التي يشكل سكانها ربع عدد سكان العالم العربي بأكمله) وتشكّل طبقة انفتاحيّة جديدة من الكمبرادور أثْرَتْ بين ليلة وضحاها. وكما رأينا في الفصل السابق فقد كان وصول الأممية المثليّة إلى الساحة يجري في سياق التوسّع الإمبريالي وكان يُنظر إليه، على وجه حق، باعتباره جزءا من ذلك التوسّع. وقد تسبب تدخّل الأممية المثليّة في تحويل الخطاب القائم حول الجنس وأوجه انشغاله، من انحطاط الماضي وانحلاله والحاجة لتحرير الحاضر، إلى انحطاط الحاضر وانحلاله والحاجة لقمعه لا لتحريره. وهكذا، فقد عمّمت الأممية المثليّة بعضا من آراء بوحديبة فيما يخص بؤرة الاهتمام. إذ كانت

حجة بوحديبة هي أن ما يحتاج إلى القمع والمراقبة هو شذوذ اليوم وليس شذوذ ماضيـ«نا».

لا جدال بأنّ الخطاب الجديد يشاطر الخطاب السابق عليه العديد من مزاعمه، لا سيّما فيما يتعلق بالأصول الأجنبية للشذوذ. فإذا حذا أولئك الذين ناقشوا التهتك الجنسي في الماضي حذو المستشرقين في طرح نموذج الفرس (أو الرومان أحيانا) باعتبارهم مبتدعي تلك الممارسة، فإنّ منتجي الخطاب الجديد يصرّون على غربية المظاهر الحديثة للواط كشذوذ. ومع ذلك، لم تعد المسألة في تلك السجالات المحتدمة تدور حول التحرّر أو القمع الجنسي، بل حول الإطار المعرفي (الإبستمولوجي) والتصنيفات المتعلقة بالجنس، والممارسات الجنسية، والهوية الجنسية، ونطاق الشهوات الجنسية في علاقتها بالهويات القومية والثقافية والدينية، وباختصار، بالثقافة إجمالا.

وإذا كان الكُتَّاب السابقون قد انشغلوا بالتهتك وأحيانا بالشذوذ وعلاقتهما بالتدهور الحضاري، فقد كان هاجس الكتّاب الحاليين حول الجنس مختلفا، إذ بات الجنس الآن يندرج تحت تصنيف واحد أو أكثر، بحسب كل كاتب، وجميعها تحذر من الدمار الذي سيحيق بالمجتمع والحضارة كما نعرفهما. أما بالنسبة للأممية المثليّة وأتباعها، فقد كانت التصنيفات المناسبة الجديدة هي الهويات الجنسية، والحقوق الجنسية، فضلا عن هدفها السابق المتمثل بالتحرّر الجنسي (والأخير كان هدفا منشودا أيضا في السجال العربي السابق)، وجميعها تصنيفات يمكن بل ويجب أن تتحقق عن طريق المحاكاة التامة للغرب، الذي يمثّل إنجازه المزعوم لتلك الأهداف مؤشرًا على تقدمه، تماما كما أن وضع عقبات في طريقها يمثّل مؤشرا على تأخره. أما بالنسبة للإسلاميّين وغيرهم من المحافظين الاجتماعيين (كما هو الحال مع الأصوليين المسيحيين والمحافظين الاجتماعيين في الغرب)، فإنّ الموضوع لا يتعلق بكون التهتك والشذوذ لم يعودا تصنيفين مناسبين فحسب، وإنما بكونهما أصبحا أكثر فتكًا بعد تحويلهما إلى آثام وجرائم وأمراض، سوف تؤدي- مجتمعة- إلى الموت الروحي والجسدي للمجتمع والحضارة ما لم تظهر حركة إحياء ديني تضطلع بمهمة استئصالها بغية تطهير المجتمع منها. وبدلا من محاكاة الغرب، كما

تُصرّ الأممية المثليّة، يُصرّ الإسلاميون على أن يحاكي العرب أسلافهم المسلمين. بيدَ أن ما يغفل عنه كل من الإسلاميين والأممية المثليّة هو حقيقة أن قدرا كبيرا من الخطاب الإسلاموي عن الجنس والجنسانيّة ليس إلا محاكاة للأصوليات المسيحيّة الغربية والبُنى الاستشراقيّة للماضي العربي والإسلامي.

وهكذا، تتفق كل من الأممية المثليّة والإسلاميين على اعتبار أن الشذوذ/ gayness أمر وثيق الصلة بالحضارة. حيث ترى الأممية المثليّة في تحويل الممارسات الجنسية إلى هويّات عن طريق عولمة الـ gayness وتحصيل «حقوق» لأولئك الذين يعرِّفون أنفسهم بها (أو بمعنى أدق، تعرِّفهم الأممية المثليّة بها) علامة على الرقي الحضاري، تماما كما ترى في قمع تلك الحقوق وتقييد تفشي الـ gayness علامة على التخلف والبربرية. أما الإسلاميون، بدورهم، فيرون أن انتشار الشذوذ الجنسي والتسامح معه هو الذي يعد علامة على تدهور الحضارة، تماما كما أن قمعه، بلَه استئصاله من جذوره، سوف يضمن الارتقاء الحضاري. ويشبه ذلك رؤية أولئك المفكرين، أمثال النويهي، الذين رأوا (بحياد أخلاقي) أن الشذوذ يتحوّل إلى شأن عام في فترة التدهور الحضاري. وإذا كان الشذوذ بالنسبة للنويهي وآخرين هو أحد خصائص التدهور الحضاري في الماضي، فإنه بات يمثل، بالنسبة للكثير من المفكرين الإسلاميين والقوميين، تهديدًا لبقاء الحضارة الغربية أو الإسلامية الحداثية كما نعرفهما اليوم. وبالطبع فإن الأممية المثليّة، التي تعتمد نفس الإدراك المعرفي (الإبستمولوجي) لـ«التقدم» و«التخلف»، تتفق مع ذلك تمام الاتفاق.

مع ذلك، يظل هذا الربط ملتبسا. فإذا كانت المثليّة الجنسية تؤدي إلى التدهور الحضاري، فإن خوف الإسلاميين من إمكانية تعرّض الإسلام، باعتباره المكون الوحيد من بين مكونات الحضارة العربية الذي نجا من التدهور القروسطي، للانهيار، هو أمر يدعو للحيرة، سواء فيما يتعلق بهذا الخوف، أو بماهية الحضارة أصلا. فإذا كان «الإسلام» قد نجا من «الاندثار» المبكر في عهد العباسيين وصولا إلى العثمانيين، فما الذي سيحول دون نجاته في عصر الأممية المثليّة؟ من الواضح أنّ الإسلاميين، كما سنرى، يعتقدون أن الهيمنة الغربية الحالية تعمل على تفتيت

ما يعتبرونه «إسلاما»، وأن هذا «الإسلام» هو الحصن الأخير لمقاومة ذلك العدوان. وتعزز الهجمات المنتظمة التي تشنها الحكومات الغربية ووسائل الإعلام والأممية المثليّة على «الإسلام»، باعتباره المذنب، تلك المخاوف، بل وتثير «مقاومة» أكبر. وبالطريقة ذاتها، فإنّ خوف الأممية المثليّة من أن أحوال ممارسي الجنس المثليّ لن تزدهر إلا في نظام على النمط الغربي الحديث إنما يناقض مشروعها التاريخي الذي يزعم بأن أنماط الحياة والشهوات التي تعتبرها «gay» كانت مزدهرة في ماضي الغرب، بداية من الإغريق وحتى الكنيسة المسيحية وصولا، كما يزعم المستشرقون، إلى الإسلام القروسطي.

خلال السطور التالية، سوف أعالج الكتابات المتعلقة بالجنس في اللحظة السابقة على القطع المعرفي (الإبستمولوجي) واللحظة التالية له مباشرة. وسوف يشمل ذلك فحص الطريقة التي طُرح بها التفكير الحضارويّ من قِبَل العلمانيين وخصومهم، ومن قِبَل الإسلاميين وخصومهم، ضمن سجالات حول: الأمراض الجنسية والحضارة، والجريمة والحضارة، والإثم والحضارة، والتسامح الجنسي والحضارة، وحقوق الفرد والحضارة، وبشكل أكثر تحديدا، الشذوذ الجنسي والحضارة. وهذا السجال سوف يجتذب جيلا جديدا من الكتّاب والمفكرين، بعضهم معروف، والبعض الآخر أقل شهرة. لكن أبرز ما في هذا السجال سيكون الانتشار الهائل للكتب والتعليقات المتعلقة بالأمور الجنسية، بل واقتحامها للمرة الأولى مجال سياسة الدولة.

بقايا الماضي

يكاد المتتبع لميلاد خطاب جديد حول الجنس خلال الثمانينيات يسمع أصداء السجال الذي ساد في معظم سنوات القرن. وربما يُعد الكتاب الذي ألّفه الروائي الأردني والناقد الأدبي الماركسي - النسوي غالب هلسا العالم، مادة وحركة من أكثر تلك الإسهامات جديّة. فالكتاب الذي نُشر للمرة الأولى عام ١٩٨٠ كان له أثر فاعل في الدوائر الفكرية مما دفع مؤلفه لمراجعته وإعادة نشره عام ١٩٨٤.[٤]

(٤) غالب هلسا، العالم مادة وحركة، دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٤).

ويقدم الكتاب تحليلا طبقيًا للمجتمع الإسلامي خلال العصور الوسطى كما يحاول تقديم تفسير لظاهرة المجون التي انتشرت في أواخر العصر الأموي وفي العصر العباسي. وقد حدد هلسا أربع خصائص مشتركة بين كل المتهمين بالمجون، ألا وهي امتلاك معرفة ثقافية موسوعية، ومعارضة (للآراء السائدة) تتسم بالاحتجاج، والزندقة، والافتخار بالجسد وملذّاته.[٥] وقد سعى للتمييز بين الماجن وبين من تُصنِّفه الأعراف المجتمعية باعتباره شخصا منحلّا أخلاقيًّا، فهو يقول:

> إن تعبير الـمُجـّان عن أنفسهم [على الملأ] ونشاطهم هو الذي كان يستفز السلفيين والسلطة، لا المجون ذاته. فلم نسمع عن [الخلفاء] المهدي أو الهادي أو الرشيد أنهم حاربوا الـمُجـّان لأنهم يشربون الخمر أو يلاحقون النساء والغلمان، لأنهم هم أنفسهم كانوا يفعلون هذا أو بعضه، بل كانوا يلاحقونهم لآرائهم وأفكارهم. إننا نعلم أن الخلفاء العباسيين كانوا يشربون الخمر... وكانوا يملكون العدد الكبير من الجواري، وأن الخليفة الأمين كان يفضل الغلمان، ولا يكترث بالنساء، مما أزعج أمه. فلجأت إلى إلباس الجواري ملابس الغلمان كوسيلة لإثارة اهتمامه. ولا نعلم إن كانت هذه السيدة قد نجحت في مسعاها أم لا.[٦]

ويتفق تفسير هلسا لطبيعة اضطهاد الـمُجـّان، في عدد من الأوجه، مع التفسير الذي قدمتُه في الفصل السابق بشأن اضطهاد «متهتكي» العصر الحاضر في العالم العربي، فما يجلب الاضطهاد هو علنية الهويات الاجتماعية - الجنسية، وليس الممارسات الجنسية ذاتها. وقد علل هلسا بروز ظاهرة الـمُجـّان بأنها كانت جزءا لا يتجزأ من نتائج صعود طبقة تجارية - صناعية أخذت تحارب الطبقة الإقطاعية - العسكرية القائمة (أثناء العصرين الأموي والعباسي) ساعية إلى خلق سوق قومي. واقتضى ذلك تخليص المجتمع من الأفكار القديمة ضيقة الأفق حول القبيلة، والتعصب العرقي، وما شابه، وهو ما انبرى له الـمُجـّان وعبروا عنه من خلال كتاباتهم. ومن هنا، يقول هلسا: «نستطيع القول إن إحدى وسائل تعبير هذه الطبقة الرأسمالية عن نفسها هو أن تلجأ إلى تحطيم كل المؤسسات الاجتماعية القائمة لتستبدلها بأخرى

---

(٥) المصدر السابق، ٩٥.

(٦) المصدر السابق، ٩٦.

تناسب خلق سوق قومي، وبالتالي خلق أمة واحدة. ولقد كان الـمُجـّان هم التعبير الفني- والفلسفي إلى حد ما- عن هذا المنحى من اتجاهات الطبقة الجديدة»[٧]. كان هلسا واضحا في أن ذلك لم يكن تحالفا واعيا أو مؤامرة وإنما نتيجة للدينامية الجديدة التي خلقتها الاقتصاديات الجديدة. وبالتأكيد لم يكن هناك ربط ميكانيكي بين الطبقة التجارية وبين المثقفين الـمُجـّان.[٨]

وتتضمن الأمثلة على أولئك المُجّان الشاعرين بشّار بن بُرد وأبي نواس. وقد أصرّ هلسا، الذي عرَّف أبا نواس باعتباره «ينتمي إلى أصول عربية» دون أن يلتفت إلى الجدل القائم حول أصوله[٩]، على أن بعضا مما كتبه الشاعر لا يعكس بالضرورة ما فَعَله، وإنما كتبه بهدف استفزاز المجتمع المحافظ. وهكذا، فإنّ

> الكثير جدا من المغامرات التي يرويها أبو نواس لا يمكن إلا أن تكون كاذبة قَصد بها أن يستفز ذلك المجتمع المحافظ، وأن يبدو غريبا وشاذا في نظرهم. فهو حين يدعو إلى الاستمتاع الجسدي بالجار وبالشيخ ابن الثمانين والأقارب من الرجال فلا أعتقد إلا أنه كان يهدف إلى إزعاج وقار المجتمع المحافظ. ويبلغ استفزازه الحد الأقصى عندما يقارن بين شرب الخمر والاستمتاع بالغلمان وبين الحرب والضرب.[١٠]

بالنسبة لهلسا، أصرَّ الـمُجـّان على أن الحياة «تستحق أن تعاش» ومن ثم أكدوا على المتعة الجسدية الفردية باعتبارها محور تلك الحياة وعلى أنها لا يجب أن تنتظر الجنة في الحياة الأخرى.[١١] وهكذا،

> فلم يكن الخلاف بين الـمُجـّان وبين طبقة المترفين هو في أسلوب ممارستهم للحياة، بل كان لسببين آخرين: أولهما، أن هذا النمط من الحياة يشكل موقفا فلسفيا بالنسبة لهم، أو هو موقفهم الأساسي. أي أنهم لم يضعوا حاجزا بين سلوكهم وبين تبنيهم لهذا السلوك وبين دفاعهم عنه. أي أن الانسجام بين الموقف والسلوك، والإعلان عنهما كان سمة من سمات هؤلاء الـمُجـّان. في حين كانت الطبقات العليا

---

(٧) المصدر السابق، ٩٧.

(٨) المصدر السابق، ٩٧- ٩٩.

(٩) المصدر السابق، ١٠٣.

(١٠) المصدر السابق، ١٠٣.

(١١) المصدر السابق، ١٠٨- ١١٠.

تعيش حياتين وبوجهين... ثانيهما، أن الـمُجـّان قد اتخذوا هذا تعبيرا عن فلسفة كانوا يعتنقونها... في حين أن الطبقة الحاكمة كان لها فلسفة أخرى وموقف آخر يحتّمان عليها أن تخفي هذه الحياة.[(١٢)]

وهكذا، فإن ما قرأه هلسا في شعر أبي نواس، على سبيل المثال، هو أنه كان دعوة للصدق والأمانة لجسر الفجوة بين الـمُعاش والـمُعترف به. لقد كان دعوة لفضح طبقة حاكمة تستغل النفاق والتعصب العرقي للإبقاء على قبضتها محكَمة على المجتمع. وفي المحصلة، كان شعر أبي نواس وصحبه شعرا جديدا قائما على التجربة.[(١٣)] وفي مقال ذي صلة، يقوِّم هلسا النهضة العربية الحديثة وكبار مفكريها، بمن فيهم سلامة موسى، حيث يرى بأن الكثير من أطروحاتهم التي تتناول الماضي العربي والحاضر الأوروبي «مُضحكة» وساذجة، كما لم يفته في هذا المقام توبيخ موسى، وآخرين، لاحتقارهم «أدب الغلمان» وتحذيرهم الشباب من قراءته.[(١٤)] وعلى خلاف الرأي الشائع في العصر الحديث «أن السلطة العباسية كانت تحارب الزندقة والتحلل انطلاقا من تدينها وتقواها، مما يعني أنها كانت تفعل ذلك انطلاقا من موقف أخلاقي صارم»، يؤكد هلسا أن «تديّن السلطة وتقواها لم يكونا في الغالب إلا ستارا لتثبيت سيطرتها، والدفاع عن امتيازاتها، أما أنها كانت تحارب التحلل بذاته فينفيه تحلل هذه الفئة ذاتها».[(١٥)]

والواقع أن القضية التي طرحها هلسا في كتابه لم تتطرق إلا عرضًا لما ذكرناه سالفًا. فهلسا، كناقد أدبيّ، كان منشغلا أكثر من أي شيء بمسألة اللغة والقيم الجمالية في شعر الـمُجـّان، وبالروح الثورية التي بثُّوها في الشعر العربي، بعدما أصابه من ركود خلال القرن السابق (أي في القرن الأول بعد ظهور الإسلام). وهنا رأى هلسا بأن الثورة الاقتصادية تتجلى في المجتمع مع ما يوازيها من أفكار وجماليات ثورية، ناهيك

---

(١٢) المصدر السابق، ١١١- ١١٢.

(١٣) المصدر السابق، ١٤٦- ١٥٠.

(١٤) غالب هلسا، «بؤس العقل النهضوي»، في غالب هلسا، الهاربون من الحرية (دمشق: دار المدى، ٢٠٠١)، ٢١٩.

(١٥) هلسا، العالم مادة وحركة، ١١٢.

عن السلوك الجنسي للـمُجـّان.[16] كانت مقاربة هلسا معنية بتفسير القيم الجمالية المطروحة من جانب النظام السياسي السائد تحت حكم العباسيين وما يقابلها من قيم جمالية تطرحها المعارضة، بما فيها الشعراء الـمُجـّان. وأثناء تنقيبه عن تاريخ تلك الفترة، لم يكن هلسا يشعر بالعار أو الفخار ولم يعتمد الحكم الأخلاقي كمنهج في تقويم ذلك التاريخ رغم انحيازاته الواضحة لصفوف المضطَهدين. لقد جاء إسهامه الجاد، الذي صادف نهايات قرن من الاستكشاف والتنظير، ليمثل علامة فارقة على طريق التحوّل من السجال الثري بين مدارس التفكير السياسية والفلسفية المتصارعة، إلى سجال آخر قائم على ثنائية صارمة بين القوى الفكرية والمجتمعية. ولا نزعم هنا أن ما جاء خلال عقد الثمانينيات وما بعدها كان مُنبتّ الصلة عن السجال السابق، لكنّنا نرى أنه تجاهل محاوره وانشغالاته لصالح انشغالات صيغت مؤخرا وبدت أكثر مباشرةً في استجابتها للتحديات الإمبريالية الغربية التي تواجه العالم العربي.

المنجّد مرة أخرى

ربما كانت المحاولة الأبكر لإعادة الأعمال الرائدة لصلاح الدين المنجِّد مُجدَّدا إلى المسار الصحيح، واستباق الإسلاميين، تتمثل في مقالة نشرها صقر أبو فخر عام ١٩٨١. ففي مقالته «الجنس عند العرب»، تحدى أبو فخر، وهو مفكر فلسطيني يعيش في بيروت، خطاب الإحياء الإسلاموي ومحاولاته إعادة كتابة تاريخٍ للعرب والمسلمين مطهَّرٍ من النجاسات الإيديولوجية، التي حذفت تفاصيل منَ الحياة الاجتماعية وأعادت صياغة تفاصيل أخرى بطرق تتفق معها إيديولوجيا.[17] وكان أبو فخر فطنًا لحقيقة أن معظم كتابات عرب العصر الحديث الذين يشتغلون على الحضارة العربية- الإسلامية المبكرة والقروسطية،

> أغفلت عن قصد كما يبدو، الحديث عن الجانب الحسي والوجداني للفرد والجماعة في العصور المتلاحقة، منذ الجاهلية حتى العباسيين. حتى أن البعض منها، حينما كان

(١٦) المصدر السابق، ١١٣- ١٢٤، ١٤٦- ١٦٥.

(١٧) صقر أبو فخر، «الجنس عند العرب»، الحياة الجديدة (بيروت) ٥ (١٩٨١)، وأعيد نشره في منشورات الجمل، الجنس عند العرب (كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩١)، ٣٩- ٦٤.

يتطرق إلى هذا الموضوع، فكان يفعل بشكل حذر وخجول، ولا يتجاوز، على أي حال، حديث الإدانة عن شعراء المجون [إشارة معتادة لأبي نواس]، وعن شعر الخمر والتشبيب، وما شابه. والحق أن الكتب التراثية القديمة كانت أجرأ، بما لا يقاس، في مجال الكلام على الحب والجنس والملذات من الذين يتنطحون، هذه الأيام، للكشف عن «الجوانب المضيئة والهادية» في التراث العربي القديم.(١٨)

كان أبو فخر، شأنه شأن معظم كُتّابنا الآخرين، نسويا مهتمّا بمكانة المرأة في العالم العربي الحديث، التي رآها أدنى مما كانت عليه في الماضي: «شتان بين ما كان [كما في الأصل] تتمتع به المرأة العربية قديما وبين ما يبشر به البعض، هذه الأيام، وشتان بين ما كانت تتمتع به المرأة العربية المعاصرة».(١٩) كذلك كان مهتمًّا أيضًا بإبستمولوجيا الجنس والتصنيف الجنسي المعاصرَين وكيف اختلفا عمّا كانا عليه خلال الأيام الغابرة:

العديد من الحالات التي نعتبرها اليوم شذوذا جنسيا لم تكن تُعتبر كذلك عند العرب، فمواقعة الغلمان وإتيان المرأة من الخلف، خلال فترة الحيض أو في بعض مراحل الحمل، كانت عند البعض مسألة عادية ولا تثير الاستهجان. في حين أنها كانت حالة مذمومة وقبيحة عند البعض الآخر. إلا أن من المجدي التذكير بأن الشاذين جنسيا قديما وحديثا، هم، بالإضافة إلى أسبابهم البيولوجية القاهرة، ضحايا القمع الغريزي وضحايا تربية جاهلة تنظر إلى الجنس باعتباره خطيئة. ومعالجة هذه الظاهرة لا تكون بالرجم، بل بتطوير أسس تربوية هادفة وصحيحة تنظر إلى الجنس بوصفه جزءا حيويا من النشاط الفردي.(٢٠)

---

(١٨) المصدر السابق. انظر أيضا صفحات ٥٢- ٥٣. ذات الرؤية يطرحها علي حرب في كتابه الحب والفناء، تأملات في المرأة والعشق والوجود (بيروت: دار المنهل، ١٩٩٠) ٧٩. وقال حرب إن المرء يمكن أن «يلمس فارقا كبيرا على مستوى الخطاب، بين الحقبة الحديثة والحقبة الكلاسيكية... [حيث] ازدهرت الخطابات [في الحقبة الكلاسيكية] في شتى مناحي الحياة، بما فيها خطاب الحب والجنس. حتى خطاب الجواري والغلمان كان له نصيب من التشكل والظهور. ومن يتتبع تطور الخطابات، يلاحظ فعلا أن الأمور سارت، بين الأمس واليوم، نحو فرض مزيد من القيود على الكلام في الحب والجنس».

(١٩) أبو فخر، «الجنس عند العرب»، ٤٦.

(٢٠) المصدر السابق، ٥٠.

ويبدو أنّ أبا فخر يستخدم مصطلح «الشذوذ» لا للإشارة للوصال الجنسي المثليّ وحده بل إلى طائفة أشمل من الممارسات. وبعد أن ذكر حالة شابين كويتيين بالغين خطفا واغتصبا وقتلا طفلتين، لا يتجاوز عمر الكبرى منهما تسع سنوات، عام ١٩٨١، أكد أبو فخر بأن «حالات الشذوذ الجنسي، وما قد تولده، في بعض الظروف، من جرائم جنسية، لن تكف عن الظهور في مجتمع يحتقر الجسد ويقمع الغرائز ويبشر بإيديولوجيات طهرانية زائفة».[٢١] أما بالنسبة للسحاق فقد كان لشيوعه «أسباب عدة، فبالإضافة إلى بعض الأسباب الفيزيوسيكولوجية فقد كانت الأبكار يخفن من الافتضاض والثيّبات كن يخفن من الحبل».[٢٢] وهكذا، فإنّ أبا فخر إذ يجعل الشهوة الجنسية «الشاذة» لدى النساء نتاجا فيزيوسيكولوجيا و«الشذوذ» الجنسي لدى الرجال نتاجا للممارسات القمعية الاجتماعية الثقافية، فإنه يتجاهل أي مناقشة لأسباب الشهوة الجنسية «السوية»، التي يبدو أنه يراها «طبيعية» لا تحتاج لمناقشة. لقد كان أبو فخر يقدم رؤية لمجتمع عربي منفتح ومتحرّر، وقد آمن بأن معرفة التاريخ الجنسي للعرب سوف تحقق أو ستساعد، على الأقل، في تحقيق ذلك الهدف المنشود. والواقع أنه دعا لنشر عدد من الرسائل الإيروتيكية القروسطية التي ظلت حبيسة خزائن المخطوطات في ذلك الحين (وبعضها ما يزال حتى اليوم)، لفوائدها التربوية المفترضة.[٢٣]

الرد الإسلاموي

إذا كان اتجاه الإحياء الإسلامي لم يظهر بشكل كامل حتى السبعينيات، وبالتالي لم يُسهم إلا نادرا في سجالات القرن السابق، فإنّ الإسلاموية، التي تعاظمت شعبيتها وتحوّلت إلى ظاهرة عقب الثورة الإيرانية، سوف تحمل في جعبتها الكثير من الإسهامات. والواقع أن عقدي الثمانينيات والتسعينيات جلبا معهما توسّعا في

(٢١) المصدر السابق، ٥١.

(٢٢) المصدر السابق، ٦١- ٦٢.

(٢٣) المصدر السابق، ٦٤.

الخطاب حول الجنسانيّة في تاريخ العرب وحاضرهم سواء من جانب المفكرين العلمانيين، الذين دعوا لثقافة أكثر «انفتاحا» وأقل «قمعا»، أو من جانب الإسلامويين من كافة الأطياف، الذين كانوا حتى وقتها قانعين بتحديد مدى أخلاقية الخطاب السائد في المجتمع.

كان كِتاب محمّد جلال كشك المهم والمنشور عام ١٩٨٤، **خواطر مسلم في المسألة الجنسية**، من أقدم وأعمق تلك الإسهامات. فالكتاب، الذي مُنع من التداول إلى حين صدور حكم في دعوى أقامها ضده إسلاميون آخرون، وسُمح بتوزيعه أخيرا، قد ظهر في ثلاث طبعات (بين عامي ١٩٨٤ و١٩٩٢)، آخرها تضمنت ردود المؤلف على نُقاده الإسلاميين. وعلى النقيض من مقاربة سيد قطب للحريات الجنسية المتخيّلة في الغرب، أظهر كشك سعة اطلاع بالبحث الغربي المعاصر، وتحديدا بكتاب جون بوزويل الذي كان حديث الصدور آنذاك، عن المسيحية والإسلام وعلاقتهما بالجنس، مع اهتمام خاص بالمثليّة الجنسية. وأعلن المؤلف، في الطبعة الثالثة الكاملة، الغرض التربوي للكتاب:

> المسألة الجنسية تشغل حيزا لا يستهان به من تفكير الإنسان، ونشاطه، وتتحكم إلى حد ما في تصرفاته بل ومواقفه. وإذا كان من الخطأ النظر للإنسان كظاهرة جنسية فقط كما يفعل تجار الجنس وفلاسفة الغرب، فإنّه لخطأ أكبر أن يُنظر للجنس كظاهرة عارضة أو عيب أو دنس لا يجوز الاهتمام به! فليس هذا من ديننا ولا من حضارتنا... والمسألة الجنسية تشغل بال الشباب، ومع ذلك فهي من المحرمات التي يحوم حولها الكُتّاب، ولا يقتربون منها، وبالذات الإسلاميون منهم! تاركين لأعداء الإسلام، وأعداء حضارتنا، الفرصة لينشروا مفاهيمهم، ويزرعوا سمومهم في عقول وقلوب الشباب المسلم، الذي لم يعد يعيش لا بسلوك إسلاميّ، ولا يوجهه فكر إسلاميّ.(٢٤)

وقد دَرَس كشك، معتمدا على مصادر غربية في كتابه الجدالي، مكانة الجنس في المسيحية، والكنيسة الكاثوليكية بروما، والطائفة البروتستانتية، والحضارة الغربية

---

(٢٤) محمد جلال كشك، خواطر مسلم في المسألة الجنسية (بيروت والقاهرة: دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢)، ١٦.

عموما، ثم قارن بينها وبين الجنس وفقا للخطاب والممارسة الدينية الإسلامية. وقد أتاح له ذلك مقارنة انفتاح الإسلام بقمع «الحضارة» المسيحية. كما قارن بين المكانة المتدنية للمرأة في الدين المسيحي وبين مكانتها الأعلى في الدين الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بحقوق النساء في المتعة الجنسية. كان كشك مفسرا ليبراليا للإسلام، يرفض الرجم (وهو حكم توراتي يهودي) لعدم وروده في القرآن، ويرى أن الإسلام، مثلا، يبيح الاستمناء. ومع ذلك فقد اتخذت مناقشته للواط منطلقا مغايرًا، إذ أولاه اهتماما خاصا في كتابه. واستفاض في الاستشهاد ببوزويل عن تاريخ المثليّة الجنسية في العالم المسيحي. وعلى غرار ما فعله قاسم أمين قبله بقرن من الزمان، أوضح كشك كيف أن التوصيفات المسيحية للعالم الإسلامي كانت تنطبق في واقع الأمر على أوروبا نفسها. وبعد الاستشهاد برأي مسيحي أوروبي من القرن الثالث عشر يحمل بعنف على قلة حياء العرب المسلمين، قال كشك:

> لو غيَّرنا كلمة المسلمين فقط ووضعنا بدلا منها الأوروبيين أو الأمريكيين لأصبح النص يمكن نِسبته إلى صحفي مسلم عن الهيبز أو البانك أو اللوطيين في أمستردام أو بيكاديللي أو القرية في نيويورك أو سانت مونيكا في كاليفورنيا.[٢٥]

وقدم كشك (سيرا على خطى النويهي) نظريته بأن العلاقات المثليّة المفتوحة تحدث في الحضارات في ذروة مجدها وهي على حافة الأفول، وهو ما لم يكن يعني بالنسبة له أن الجنس بين الرجال لا يحدث في فترات أخرى. لقد كان واضحا بأن مثل تلك العلاقات وُجدت في كافة العصور، إلا أن الانفتاح بشأنها، والاحتفاء بها، والكتابة في مديحها، لم تحدث إلا في ذروة الحضارة.[٢٦] وقد رآها علامة على الأفول الحضاري وسببًا له.[٢٧] ثم أنه أكد تأثر الحضارة الإسلامية بالإغريق والرومان فيما يتعلق بظاهرة اشتهاء الغلمان.[٢٨] وكان حاسمًا بالإشارة إلى أن ما انتشر في ذروة الحضارة العربية الإسلامية لم يكن الجنس بين اثنين من الرجال البالغين، كما في

---

(٢٥) المصدر السابق، ١٦٨.
(٢٦) المصدر السابق، ١٣٣ - ١٣٤.
(٢٧) المصدر السابق، ٨٧.
(٢٨) المصدر السابق، ١٢٧.

حالة الغرب الحديث، وإنما بين رجل بالغ وصبي يافع.[٢٩] ومع ذلك، كان لتسامح كشك حدود، إذ نظر إلى أبي نواس باعتباره مثالًا يؤكد نظريته في الأفول الحضاري: «وشِعر أبي نواس في السخرية من الدين والفروسية وحب الحياة بأعنف صور انحلالها هي [هكذا في الأصل] صفات مطلوبة لتحقيق الهزيمة الحضارية».[٣٠] ولم يشفع لأبي نواس في هذا الصدد مديحه للفرس وهجاؤه للعرب.

مع ذلك فإنّ دراسة كشك المهمة للدعاية القروسطية المسيحية عن الإسلام والعرب وممارستهم اللواطية المزعومة، وردّه على التصويرات الاستشراقية، لم تكن من منطلق دفاعي، إذ لم ينكر الممارسات المثليّة الفعلية في التاريخ أو الحاضر الإسلامي (والأخير غطّاه ضِمنا في الأغلب)، وإنما كان مهتما بدمجها في نظريته عن الأفول الحضاري، التي طبقها كذلك على الصعيد العالمي.[٣١] ثم أنه، على خلاف الإسلاميين المحافظين، أوضح كيف أنه لا القرآن ولا النبي قد حددا عقابا للجنس بين الرجال (ناهيك عن الجنس بين النساء)، رغم الإدانة القرآنية لتلك الممارسات في حالة «قوم لوط».[٣٢] وقد جادل أيضا بأن الأحاديث المنسوبة إلى النبي بشأن العقوبة القاسية لممارسي الجنس المثليّ هي أحاديث ضعيفة كما أكد كبار رواة الحديث.[٣٣] وهكذا، بينما عارض كشك الجنس بين الرجال، فقد كان واضحا في نفي وجود حدّ مبيَّن له في الإسلام. بل وذهب كشك أبعد من ذلك عندما انبرى لتحليل تلك الأجزاء من القرآن التي تصف الجنة، وانتهى إلى أن ممارسة الجنس مع الغلمان سوف تكون مكافأة للرجال المسلمين الذين يتحكمون في شهواتهم في الدنيا ويمتنعون عن ممارسة اللواط، وأن الشهوة الجنسية تجاه الغلمان شهوة سوية، كما هي سوية، وفقا لكشك، شهوة المرء لسرقة و«نقل البنك الأهلي» إلى ملكيته الخاصة. فالناس لا يسرقون ليس لأنهم لا يرغبون في ذلك وإنما خشية من القوانين القائمة، وهكذا هو الحال مع

(٢٩) المصدر السابق، ١٢٩.
(٣٠) المصدر السابق، ١٤٢.
(٣١) المصدر السابق، ١١١ - ١٨٨.
(٣٢) راجع فصله الأخير، «وِلدان مخلَّدون»، ١٨٩ - ٢١٤.
(٣٣) المصدر السابق، ١٩٥ - ٢٠٠.

النهي الإلهي الذي يحرّم الاتصال الجنسي المثليّ على الأرض - لا في الجنة.[٣٤] أما مناقشة كشك لمسألة الغلمان في الجنة فهي قديمة، حيث كان الجدل بشأن تلك المسألة جزءا من التساؤلات الفقهية خلال العصور السابقة على الحداثة.[٣٥]

ولكن، بينما قدم كشك نظرة إسلاموية ليبرالية، وراديكالية أحيانا، حول الجنس في تاريخ العرب وحاضرهم ومستقبلهم (في الجنة بالأساس)، فقد كان معظم الإسلاميين الذين كتبوا عن الموضوع أقل ليبرالية في تفسيراتهم، سائرين على نهج قُطب. ففي كتاباتهم وردِّهم على التحريض المتزايد من قِبل مجموعات المثليّين الغربيين ونشطائهم ضد الاضطهاد المزعوم للمثليّين والمثليّات في العالم العربي المعاصر،[٣٦] شن الإسلاميون هجوما مضادا. إذ نشر عبد الرحمن واصل، المبشّر والداعية الإسلامي، كتابا عام ١٩٨٤، وهو ذات العام الذي نشر فيه كشك كتابه. بيد أن كتاب واصل انطلق من نظرة إسلاموية مغايرة. فالكتاب المعنون **مشكلات الشباب الجنسية والعاطفية تحت أضواء الشريعة الإسلامية**، كان ينشد تقديم دليل للشباب المسلم الواقع في مهب «ريح السموم» (الأفكار والعادات الغربية) المتمثلة في «الطوفان الرهيب» من المواد الإباحية الغربية المتوفرة في شوارع المدن المصرية.[٣٧] وإلى جانب تقديم عرض موجز للجنس في الحضارتين الرومانية والإغريقية، ونقد لتاريخ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لإضفائها صبغة شيطانية على النساء والجنس، قدم الكتاب نفسه كدليل للصراط المستقيم، حيث أورد تفسيرات وعظية لما تبدو عليه العلاقات الجنسية في «ضوء» الشريعة.

أولى واصل اهتماما خاصا بمسألة تصويت الكنيسة الإنجيلية على اعتبار «الشذوذ

---

(٣٤) المصدر السابق، ٢١٤.

(٣٥) للاطلاع على السجال ما قبل الحداثي، انظر خالد الرويهب، قبل المثليّة الجنسية في العالم العربي الإسلامي، ١٥٠٠ - ١٨٠٠:

Khaled El- Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab- Islamic World, 1500- 1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 128- 136.

(٣٦) El- Rouayheb, *Before Homosexuality*, chap. 3.

(٣٧) عبد الرحمن واصل، **مشكلات الشباب الجنسية والعاطفية تحت أضواء الشريعة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤)، ٥.

الجنسي» حقا مشروعا عام ١٩٥٧.[٣٨] بينما تركّزت هواجسه الأخرى على انحطاط المجتمع الغربي المعاصر ممثلا في حالات الحمل خارج نطاق الزوجية، والعلاقات الجنسية بين الأطباء الأمريكيين وبين مرضاهم، ونوادي تبادل الزوجات، وارتفاع معدلات الزنا، ودعارة النساء.[٣٩] ورأى واصل أن هذا «الانحلال» الذي أصاب الحياة الاجتماعية كان له دور أساس في الآثار التناسلية والجسدية والنفسية، ناهيك عن تصاعد العنف في المجتمع.[٤٠] ومع هيمنة هذا الموقف على أوروبا وأمريكا، انتقل واصل، الداعية، نحو طرح الصورة التي يتعامل بها الإسلام مع مثل تلك المشكلات، ودعا الأوروبيين والأمريكيين - الذين تخلوا عن المسيحية بسبب فشلها في تنظيم الحياة الاجتماعية على وجه صحيح - لاعتناق الإسلام، الذي يوفر حلولا أفضل للمشكلات الحياتية مقارنة بالفلسفة المادية التي حلت محل الدين.[٤١] تلك النظرة إلى «الإسلام» كحلّال للمشكلات، وعلاج للعلل، بما فيها، كما سنرى فيما بعد، الأمراض الفزيولوجية، سوف تصبغ معظم التحليلات الإسلاموية للعالمين الغربي والإسلامي.

لقد تناول واصل العموميات والخصوصيات على حد سواء. ففي حين تصدى للمسألة الكبرى حول ما هو مُباح جنسيا وما هو محرَّم وفقا للشريعة، فقد توفر له الوقت الكافي ليسدي نصائحه للشباب والفتيات المقبلين على الزواج بضرورة التكتم على علاقاتهم العاطفية السابقة، حيث إن إخبار شركائهم عن أي علاقات عاطفية سابقة، سوف يسمم علاقاتهم إلى الأبـد.[٤٢] وتحت عنوان «الأمراض الخُلُقيّة» التي خصص لها فصلا بأكمله، وضع واصل قائمة شملت الشذوذ الجنسي، والزنا، والاستمناء كأمثلة.[٤٣] وقد عرَّف الشذوذ الجنسي بأنه «قضاء الشهوة مع

---

(٣٨) المصدر السابق، ٣١. وهذا تأكيد غريب وجدير بالملاحظة، خاصة وأن الكنيسة الإنجيلية العالمية لم تضع قضايا المثليّة الجنسية على أجندتها إلا عام ١٩٩٨ في مؤتمر لامبث.

(٣٩) المصدر السابق، ٣١- ٣٦.

(٤٠) المصدر السابق: ٣٧- ٤٦.

(٤١) المصدر السابق، ٤٧- ٤٩.

(٤٢) المصدر السابق، ١٣٠.

(٤٣) انظر الفصل الرابع، ١٣٣- ١٧١.

نفس الجنس، وارتكاس وانتكاس، ودليل شذوذ النفس وانحراف الشعور، وبه يتدلى الإنسان إلى أخس من مرتبة الحيوان، إذ فطرة الحيوان تأبى مثل هذا العمل الدنيء».(٤٤) أما فيما يخص حكم الإسلام، فقد قدم واصل المثال الشهير «قوم لوط». لكنه كان منشغلا على وجه الخصوص بتنامي ظاهرة علنية ممارسي العلاقات الجنسية المثليّة، فاستشهد بتقارير صحفية عن «عشرين شخصا يمثلون عشرين مليونا من هواة ومحترفي اللواط والسحاق ذهبوا إلى الرئيس الأمريكي (كارتر) ليقدم لهم تسهيلات أكثر، ويصرِّحون بأنهم يأملون فيه أكثر من غيرهم».(٤٥) كذلك أصرَّ واصل على أن للشذوذ الجنسي أضرارا جسدية ونفسية، من بينها:

> عدم الميل للمرأة... الانعكاس النفسي... إضعاف القوى النفسية والطبيعية، فيصاب الشاذ بالأمراض العصبية والنفسية كالسادية والماسوشية والفيتشزم وغيرها... التأثير على المخ [حيث] يصاب الشاذ باختلال التوازن العقلي والبلاهة الواضحة وشرود الفكر... ارتخاء عضلات المستقيم وتمزقه... فيفقد المستقيم قوة سيطرته على المواد البرازية... الانحطاط الخلقي... القضاء على الحيوانات المنوية... وينتهي الأمر باللاثط إلى العقم... الإصابة بالتيفود والدوسنتاريا... [إضافة إلى إمكانية التعرض] للإصابة بالأمراض الرهيبة التي يصاب بها الزناة.(٤٦)

تلك الآراء ليست جديدة، فهي تعود إلى تقديرات مشابهة في أوروبا قدمها كرافت إيبنج وآخرون في نهاية القرن التاسع عشر.(٤٧) وتشمل الأمراض التي يسببها الزنا، وفقا لواصل، الزهري (السيفلس) وعللا أخرى.(٤٨) كما هاجم واصل، مثلما فعل العلماني سلامة موسى، الاستمناءَ باعتباره «مرضا أخلاقيا» حرَّمه الإسلام، رغم أنه أوضح أن حِدّته كإثم أقل خطورة بكثير من الزنا أو اللواط.(٤٩)

---

(٤٤) المصدر السابق، ١٣٥.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) المصدر السابق، ١٤٣-١٤٤.

(٤٧) انظر ريتشارد فون كرافت إيبنج، الأمراض الجنسية النفسية:

Richard von Kraft- Ebing, *Psychopatia Sexualis* (London: Velvet Publications, 1997).

(٤٨) واصل، مشكلات الشباب الجنسية، ١٥٠-١٥٤.

(٤٩) المصدر السابق، ١٥٧.

الحل و«العلاج» الإسلامي لكافة تلك المشكلات والأمراض، على غرار الحل المسيحي المطروح في الغرب، هو الزواج (الغيريّ).[٥٠] أما الآثمون الذين يخالفون ذلك المنهج، فقد وصف الإسلاميون ما ينتظرهم من أنواع العقاب. وفي وقت مبكر من عام ١٩٨٨، نفض باحث إسلامي الغبار عن رسالة قصيرة مجهولة تعود للقرن الخامس عشر عنوانها **الحكم المضبوط في تحريم فعل قوم لوط**، كتبها مفكر صوفي يُدعى الغمري.[٥١] وفي مقدمته، احتفى المحقق الحداثيّ للنص، الذي أصرّ على أن الإسلام طالما حرَّم تلك الفاحشة، بالبصيرة الإلهية في تحريم الزنا واللواط، إذ كان وباء الإيدز الجديد واحدا من الأمراض التي ظهرت نتيجة لهذا التهتك الجنسي.[٥٢] وبينما لم يبدِ كثير من الإسلاميين قدرا كبيرًا من التسامح في كتاباتهم حول الموضوع، فقد خصّص الغمري الجزء الأخير من كتابه لتذكير القرّاء بأن الله غفور رحيم، يقبل توبة التائبين.[٥٣] وشاعت كتب تحمل عناوين غير مسبوقة مثل **العلاقات الجنسية في الإسلام**،[٥٤] **والإسلام والجنس**،[٥٥] وما شابه. وقد تأثر العديد منها (إن لم تكن كلها) بكتابات سيد قطب.

الأمراض الجنسية: الإسلام كعلاج شافٍ

تأثر المفكرون العرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، بالعلم الأوروبي، ولا سيّما بمفكري التطور والانحلال، والطب النفسي والتحليل النفسي. كما سيكون للطب الغربي والأصولية المسيحية المنبعثة أثرهما الكبير على الجيل الجديد من الإسلاميين. والواقع أن الاهتمام الطبي بالشئون الجنسية في العالم العربي الحديث

---

(٥٠) المصدر السابق، ١٦٣.

(٥١) شمس الدين محمد بن عمر الغمري الواسطي، **الحكم المضبوط في تحريم فعل قوم لوط**، تحقيق عبيد الله المصري الأثري (طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٩٨٨).

(٥٢) المصدر السابق، ١٨.

(٥٣) المصدر السابق: ١٢٩ - ١٤١.

(٥٤) الشيخ مروان محمد الشعّار، **العلاقات الجنسية في الإسلام** (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠).

(٥٥) نجمان ياسين، **الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري** (بيروت: دار عطيّة للنشر، ١٩٩٧).

تزامن تقريبا مع تنامي المعرفة الطبية عن الأمراض الجنسية في أوروبا القرن التاسع عشر، لا سيّما فيما يتعلق بمرض الزهري (المعروف أيضا بالسِفلس).[٥٦] ولعل كتاب الدكتور فخري فرج، وهو اختصاصي في الأمراض الجلدية والتناسلية، المنشور عام ١٩٢٢ وعنوانه **الأمراض التناسلية: طرق علاجها والوقاية منها**[٥٧] كان من أوائل الكتب التي تعاملت مع الموضوع بالتفصيل، وقد ورد عرض للكتاب في مجلة **المقتطف**؛ وركز المحرر، الذي لم ينشر اسمه، على معجم للمصطلحات الطبية بالإنجليزية أُلحق بالكتاب، وعلى ما أبداه المؤلف من اهتمام بتعريب تلك المصطلحات. ونقل كاتب العرض اهتمام الدكتور فخري فرج بالقول «كل العالم يعرفه [المصطلح الطبي] باسم واحد ونحن نخلق له اسما آخر»، وهو ما يمثل عائقا أمام طلاب الطب العرب الذين لن يتمكنوا من التعلم من كتب ودوريات الطب الأوروبية.[٥٨] كان الزهري موضوعا هاما في الأدبيّات الطبية الأوروبية في ذلك الوقت، ومنذ القرن التاسع عشر بات موضع اهتمام عام بين الكتاب العرب، ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الجديد. وقد أثنى كاتب العرض على شمولية الكتاب، حاملا على أولئك الذين عرِفوا خطر المرض ومع ذلك أصيبوا به «اندفاعا وراء شهواتهم». وفي وقت مبكر من عام ١٩٠٢، أرسل أحد قرّاء **المقتطف**، باسم م. ك. من القاهرة، رسالة للمحررين يؤكد فيها أنه بينما يعتقد بعض العِمرانيين أن «استفحال داء الشهوات بين الأمم من أكبر العوائق التي تصدَّهم عن التقدم الحقيقي... يرى آخرون أن الشهوات على نوعيها عادية وغير عادية هي الباعث الوحيد لذلك الارتقاء، ويستشهدون على ذلك بما عليه أوروبا اليوم من إباحة ما كان محذورا [كما في الأصل] عند غيرهم من الأمم الأخرى حتى كان ذلك من أكبر العوامل لاندفاعهم وراء تحصيل المكاسب واستجلاب الفوائد». ويبدو الرأي الأخير قريبا من آراء فرويد التي وردت بعد ذلك في كتابه **قلق في الحضارة**، الذي نُشر بعدها بثلاثة عقود

(٥٦) كلمة «الزُهري» مشتقة عن «الزُهرة» Venus، الكوكب والإله، ومن هنا تحول مصطلح Venereal Disease إلى «الأمراض الزهرية»، التي أصبحت تشير تحديدا إلى السفلس.

(٥٧) لم أتمكن من العثور على نسخة من الكتاب في كافة قواعد بيانات المكتبات التي اطلعت عليها.

(٥٨) انظر عرض الكتاب في المقتطف، ١ ديسمبر/ كانون أول ١٩٢٢، ٤٩٢ - ٤٩٣.

في ثلاثينيات القرن العشرين. وردّ المحررون بكثير من الاعتداد: «إذا كان مُرادكم بالشهوات الموبقات كالفسق والسكر والخلاعة فهذه يستحيل أن تُؤول إلى الارتقاء الحقيقي لأنها تُسقم الجسم وتضعف العقل وتُذهب المال وإذا انتشرت في بلاد أفسدت عمرانها وقوضت أركانها كما حدث في أواخر المملكة الرومانية».[٥٩] بيد أن تشبيه الشهوات الجنسية بالأمراض الجسمانية، الشائع أصلًا في الأدبيّات المسيحية والعلمانية الغربية، لن يصبح مركزيا بالنسبة للإسلاميين حتى الثمانينيات والتسعينيات، عندما يظهر كثيمة مركزية في نوع جديد من الأدبيّات الدينية - الطبية.

كان كتاب نبيل الطويل **الأمراض الجنسية**، المنشور عام ١٩٧١، قبيل تصاعد شعبية الإيديولوجية الإسلاموية، أحد الكتب الطبية الإسلاموية المبكرة عن الأمراض الجنسية، وسوف يُعاد طبعه مرات عدة بعد تسيّد الإسلاموية السجالات حول الجنس والأخلاق.[٦٠] وقد وضع نبيل الطويل كتابه لموازنة تأثيرات الكتب الإباحية (البورنوغرافية) المنشورة في الستينيات، التي تدعو إلى «انحلال الأخلاق وشيوع الفوضى الجنسية وانتشار أمراضها وازدياد الضعف في جسم الأمة المصابة بأكثر من داء».[٦١] هذه الاستعارة العضوية (الشائعة بين المسيحيين والعلمانيين الغربيين المحافظين) والتي تطرح جسد الأمة كجسد إنساني، يُقارَن به، هي، كما سنرى، استعارة تبين لنا كيف حوّل المنظور الإسلاموي المرض الفردي إلى مرض اجتماعي.

لم يهدف كتاب الطويل إلى تحليل الأدبيّات الإباحيّة وإنما إلى تقديم معلومات عن الأمراض الجنسية الناجمة عن الاضطرابات الجنسية: «فإذا كانت الكتب الأخرى هي عنوان الانفلات من (قيود التقاليد) كما يسميها الإباحيّون، فأنا أنشر هذه الدراسة الواعية في إطار الخُلق الإسلامي الذي يريد للإنسان إرواء غريزته الجنسية بالطريقة الطبيعية الشرعية المهذبة النظيفة لا بالأسلوب الفوضوي المنحرف المجرم».[٦٢]

---

(٥٩) «الشهوات والسكر»، **المقتطف**، ١ سبتمبر/ أيلول ١٩٠٢، ٩١٧.

(٦٠) نبيل صبحي الطويل، **الأمراض الجنسية**، الطبعة الثامنة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦).

(٦١) يشير إلى تلك الأسباب في مقدمة الطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٧١، المصدر السابق، ٥.

(٦٢) المصدر السابق، ٦.

وسوف يسود اهتمام الطويل بالجريمة والانحراف والفوضى، ونقيضها، الالتزام بالقانون والسويَّة والنظام، في السجال اللاحق، حيث ستخُصَّص كتب بكاملها للموضوع. أما حتى تلك اللحظة، فظلّ هذا الكتاب، المعتمِد إلى حد كبير على كُتب طبية غربية تتعامل مع الأمراض الجنسية، بدعة جديدة على الساحة.

وقد جرى تحديث الكتاب في طبعة جديدة عام ١٩٨٢ ضمت مناقشة لمرض جنسي جديد كان مجهولا عام ١٩٧١، ألا وهو هِربس الأعضاء التناسلية.(٦٣) وألقى المؤلف خطبة ضد دعوات تغريب المجتمع، المتمثلة في كل من الكتب الإباحيّة الرخيصة، وحركة التحديث السياسي والثقافي، والتحرّر الثقافي عموما في الستينيّات، التي بدأت في عدد من دول العالم العربي في حقبة ما بعد الاستعمار، ودعا لها مفكرو ما بعد حقبة الاستعمار. وبعد أن قدم لمحة عن انتشار الأمراض الجنسية في بلاد الغرب وانتشارها الأحدث في إفريقيا وآسيا، قال الطويل مستنكرا «ثم يريدون منا تقليد الغرب، كالقرود، في نمط معيشتها، وإذا رفض الشباب هذا من باب العلم والمنطق والصحة إن لم نقل من باب التعفف والحياء والقيم الفاضلة، انفتحت أبواق المتغربين متهمة هذا الشباب الواعي بالاسطوانة المكسورة إياها: تعصب، تخلف، تشدد، تزمت، انغلاق وتطرف، رجعية... إلخ».(٦٤) وأورد الطويل الكثير من الإحصائيات الموثقة من الغرب عن انتشار الأمراض الجنسية، ملاحظا أن أحد المتهمين بالتسبب في الوباء هو «الشذوذ الجنسي»، وكان يقصد به كافة العلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج، بما في ذلك العلاقات الجنسية الغيريّة قبل الزواج بين المراهقين، والجنس مع المومسات، والجنس مع الأطفال.(٦٥) وقد حمل الطويل على المتغربين في المجتمعات الإسلامية بالقول:

> مصيبة العالم الإسلامي هي في وجود «متغربين» كُثر يزدادون عددا يوما بعد يوم، أسماؤهم إسلامية وعقولهم «أوروبية»، أهلهم مسلمون وعادات هؤلاء «إفرنجية». عقيدتهم التي ورثوها في تذاكر هوياتهم هي الإسلام، أما أفكارهم الحديثة فهي مجموعة

---

(٦٣) انظر مقدمة المؤلف للطبعة الأحدث في المصدر السابق، ٩- ١٠.

(٦٤) المصدر السابق، ١٨- ١٩.

(٦٥) المصدر السابق، ٢٤.

متناقضة من آراء الغربيين المادية - الشرقية والغربية -؛ قد يحتفل هؤلاء بأعياد المسلمين على طريقتهم الخاصة، وقد يصوم بعضهم في رمضان... والأقل منهم قد «يغلط» في بعض الأحيان ويصلي يوم الجمعة «حفاظا» على شعور أهله... هؤلاء «المتغربون» أبناء هذا الجيل الذي يسمونه «صاعدا» يعيشون معنا ولا يزالون من صلات رحمنا ورفاق صبياننا وأولاد جيراننا وأبناء أصدقائنا، ولن نتخلى عنهم ولو تخلوا هم - جاهلين - عن قيم الإسلام الخالد في العقيدة والآداب والسلوك والمعاملة.[٦٦]

كان الطويل مُصلحا اجتماعيا متساهلا، منشغلًا بالإضافة إلى ذلك بدعارة النساء والأطفال غير الشرعيين والظروف التي تؤدي إلى حيواتهم المأساوية. وقد استشهد بالمفكر والمرجع الإسلامي الباكستاني سيد أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)، الذي كان مصدر الإلهام الأساسي لقطب، حول الظروف المروِّعة التي تحيط بكلا الجماعتين.[٦٧] ولما كان الكتاب قد وُضع في ذروة العلمانية العربية، فقد طغت عليه النبرة الدفاعية حتى النهاية. كما استشهد الطويل بكاتب يُدعى ويلكوكس R. R. Wilcox دعا إلى التعفف باعتباره الوسيلة الوحيدة للوقاية من الأمراض الجنسية.[٦٨] والواقع أن الطويل، بعد الاستشهاد بالكتّاب الغربيين حول ما وقع في المجتمع الغربي بسبب الأمراض الناجمة عن التهتك الجنسي، أكد بنبرة دفاعية على أن:

هذا أيضا ليس كلام شيخ رجعي، تسخر منه الصحافة الرخيصة بالكاريكاتور والنكت البذيئة، بل هو عرض للحقائق المرّة في المجتمع الغربي وأسف لما آل إليه المجتمع من الانحلال على لسان العلماء الغربيين. والغريب أن الغربيين أنفسهم يشكون منه ولكنهم، مع ذلك، يعملون جاهدين على «تغريب» المجتمعات المسلمة وكل من يعارضهم في ذلك متعصب رجعي متأخر، يحملون عليه ويحركون تلامذتهم (النجباء) من المسلمين «المتغربين».[٦٩]

وانتهى الطويل إلى دعوة القائمين على السلطة إلى الحذر مما يُنشر في الكتب والمجلات وما يُبث في وسائل الإعلام المرئي والمسموع. ودعا إلى تسهيل الزواج

---

(٦٦) المصدر السابق، ١٠٣- ١٠٤.

(٦٧) المصدر السابق، ١٠٨- ١٠٩.

(٦٨) المصدر السابق، ١٠٣.

(٦٩) المصدر السابق، ١٢٠.

المبكر للرجال والنساء المسلمين عن طريق إزالة العوائق الاجتماعية والمالية التي تقف في طريقهم. وأخيرا، دعا الطويل الآباء والأمهات إلى معاملة أبنائهم وبناتهم معاملة متساوية دون تمييز وأن «لا تتغاضوا عن أخطاء أبنائكم في نفس الوقت الذي تعاقبون فيه بناتكم عقابا عسيرا على نفس الأخطاء».[٧٠]

الواقع أن جهود الطويل لم تكن شائعة خلال الستينيّات والسبعينيات، حيث لم يكن ثمة التفات كبير من جانب الإعلام المرئي والمسموع والمطبوع تجاه الأمراض الجنسية. وإعادة الطبع المتكررة لكتابه إنما تدل على الاهتمام بالموضوع من جانب القرّاء الإسلاميين، لكنها تشير في ذات الوقت إلى ندرة الكتّاب الذين يكتبون في نفس الموضوع، سواء كانوا إسلاميّين أم علمانيين. هذا الموقف سوف يتغير بصورة دراميّة مع بداية الثمانينيات عندما تزداد سيطرة التوجّه الإسلاموي على السجالات العامة، ليس فقط في مجالي الأخلاق والسلوك الجنسي وإنما أيضا في السياسة، والاقتصاد، والعلم، والطب.

كان كتاب فائز الحاج، **الانحرافات الجنسية وأمراضها**، المنشور عام ١٩٨٣ بمثابة الشرارة الإسلاموية الأولى في الحرب القادمة. ويضم الكتاب الذي يتميز بنبرة هادئة، وإن كانت قلقة، بعضا من حجج الحاج التي سوف تُملي أجندة السجالات التالية.[٧١] على خلاف الطويل صاحب النبرة الدفاعية، الذي كان ينشد إقناع جمهوره العلماني بخطأ مسلكهم - وتحديدا، تبنيهم الأعمى للغرب كنموذج للعالم الإسلامي - سعى الحاج لتطوير نموذج تربوي منهجي لما يجب أن تكون عليه العلاقات الجنسية الإسلامية داخل نطاق الزواج.[٧٢] ومن ثم، انتقل إلى مناقشة القضية المركزية للكتاب: طبيعة الانحرافات الجنسية وأنواعها وأعراضها، وما يصاحبها من أمراض جنسية تنجم عنها. وتشمل قائمة الحاج للانحرافات المثليّة الجنسية الذكورية والأنثوية، علاقات الزنا الغيريّة، والدعارة، والنرجسية، وما

(٧٠) المصدر السابق، ١٢٤.

(٧١) فائز محمد علي الحاج، **الانحرافات الجنسية وأمراضها** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣).

(٧٢) المصدر السابق، ١٧ - ٢٢.

يسميه «الانحراف الجنسي الذاتي»، في إشارة إلى الاستمناء، و«الشبق الجنسي»، والتلصص الجنسي، والتعري الاستعراضي، والماسوشية، والسادية، وغيرها. أما بالنسبة للأمراض موضع المناقشة، فتشمل الزهري والسيلان وبضع حالات أخرى أقل خطورة.

وقد عزز المؤلف مناقشته للمثليّة الجنسية عند الذكور بالكثير من الاستشهاد بالأدبيات الغربية حول الموضوع، سواء في الطب النفسي (استشهد بالدراسة التحليل- نفسية التي وضعها إيرفنج بيبر للمثليّين جنسيا من الذكور والمنشورة عام ١٩٦٢) أو في علم النفس (استشهد بكتاب لود همفري، **تجارة صالة الشاي: الجنس مع غرباء في الأماكن العامة**، المنشور عام ١٩٧٠).[٧٣] وأوضح أن الانجذاب الجنسي المثليّ يمكن أن يكون «متبادلا» أو من طرف واحد وأحيانا ما «يرافق هذا النوع من الانحراف شيء من الغزل- التغزل بالغلمان».[٧٤] كما قدم المؤلف دراسة حالة لكل نوع من أنواع الانحراف في صورة رسائل كتبها أناس «أصيبوا» بها. وبينما تغلُب على المناقشة إجمالا نبرة علمية محايدة، فقد قدم المؤلف في الخاتمة حُكما ذا منابع أخلاقية على أسباب المثليّة الجنسية، وتحديدا، كونها تشكل واحدة «من أخطر الظواهر الاجتماعية عند الأطفال والمراهقين والشباب».[٧٥]

وفي محاولة لتحديد المسئول عن «الشذوذ» و«الانحراف»، أكد الحاج على أنّ «المسئول الحقيقي هو التربية والقائمون على تربية الأبناء فلو أنهم قاموا بتربيتهم على الأخلاق وأعطوهم من الرعاية والحنان والدفء ما فيه الكفاية وراقبوا تصرفاتهم وعرفوا من يصاحبون وإلى أين يذهبون ومن يخالطون لما وصلت حالة هؤلاء إلى هذه النهاية المؤلمة والنتيجة المخزية».[٧٦]

---

(٧٣) المصدر السابق، ٢٨، ٣٠. وللكتب المذكورة انظر:

Irving Bieber, *Homosexuality: A Psychoanalytic Study* (New York: Basic Books, 1962); and Laud Humphreys, *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places* (Chicago: Adline Pub. Co., 1970).

(٧٤) المصدر السابق، ٢٥.

(٧٥) المصدر السابق، ٣٧.

(٧٦) المصدر السابق.

وبالإضافة إلى طرح مخاوف اجتماعية بشأن المثليّة الجنسية، ناقش المؤلف أيضا «حُكم الإسلام في الجنسية المثليّة»، فكان الحكم هو «التحريم القطعي». واستشهد بآيتين من القرآن وحديثين للنبي لتوضيح هذا الحكم. أما بالنسبة للعقوبة الدينية على ارتكاب ذلك الفعل المحرَّم، فقد أكد الحاج، مُصحّحا، أنه لا يوجد إجماع بين المدارس الإسلامية. ووفقا للمدارس المختلفة، تتراوح العقوبة بين الإعدام، أو الرجم (إذا كان الشخص متزوجا، حيث يقع عليه نفس حد الزنا للمحصن)، أو الجلد (إذا لم يكن متزوجا فيقع عليه حد الزنا لغير المحصن)، أو بتعزير الآثم كنوع من الردع.(٧٧) وقد انطوت مناقشة الحاج للعلاقات الغيريّة خارج إطار الزوجية على قدر أكبر من الإدانة الأخلاقية، سواء على الصعيد الاجتماعي أو الديني، كما هو الحال تاريخيا في الفقه الإسلامي في واقع الأمر. وبينما لا تُذكر الأمراض الجنسية كنتيجة للمثليّة الجنسية، نجدها تظهر كنتاج مباشر للعلاقات الجنسية الغيريّة خارج الزوجية، سواء مع مومسات أم غير ذلك. فضلا عمّا تسببه الأخيرة من انحرافات جنسية أخرى، مثل السادية والماسوشية وغيرهما، وهي أمور «لا يجرؤ [الزاني] على إتيانها مع الزوجة».(٧٨) وعرض الكتاب لدراسات وإدانات أمريكية للبغاء والتهتك الجنسي، إضافة لإحصائيات للأمم المتحدة. ونقل عن الرئيس الأمريكي جون كيندي في عام ١٩٦٢ تخوّفه من أن انغماس الشباب الأمريكيين في الشهوات يجعل «مستقبل أمريكا في خطر»، وهو ذات القلق الذي راود الرئيس السوفييتي نيكيتا خروتشوف تجاه «مستقبل روسيا» الذي يهدده انغماس شباب الاتحاد السوفييتي في الشهوات الجنسية.(٧٩) ويؤكد الكتاب أن الزنا «ليس هو القاعدة الطبيعية في النفس الإنسانية السوية» وإنما هو «عدوان على الفطرة البشرية في التآلف والزواج والسكنى والطمأنينة والاستقرار والحياة الزوجية المزدهرة».(٨٠) وهكذا، يبدو أنّ اهتمام الحاج لا يقتصر على الالتزام بالأشكال الكلاسيكية للممارسات الإسلامية، وإنما

(٧٧) المصدر السابق، ٣٨.

(٧٨) المصدر السابق، ٤٩.

(٧٩) المصدر السابق: ٤٩- ٥٠.

(٨٠) المصدر السابق، ٥١.

يتعداه إلى طموح بأشكال برجوازية من الحياة الاجتماعية، من بينها الأسرة النووية و«الحياة الزوجية المزدهرة». وفي ذلك، يبدو أن الإسلاميين يتبنون ذات الأهداف الاجتماعية التي اعتنقها القوميون الذين جاءوا ليحلوا محلهم.

الإيدز كعقاب سماوي

تركز قلق الطويل والحاج على عملية تغريب الأعراف الجنسية في العالمين العربي والإسلامي، حيث كانا يخشيان أن يؤدي ذلك إلى ذات العلل الاجتماعية والجسدية التي يعاني منها المجتمع الغربي. بهذا المنطق، وبالرغم من الاعتراف بقوة الغرب وبلوغه ذروة الحضارة، ظلّ يُنظر إلى الثمن الذي دفعه لقاء ذلك على أنه ثمن باهظ، حيث تمثَّل في فقدان البوصلة الأخلاقية، وهو ما اعتبره الكثير من الكتاب بداية الأفول.

بدءا من منتصف الثمانينيات، سوف يشن الأطباء الإسلاميون حملة جديدة ضارية يفسرون فيها بنبرة دينية غير متسامحة طبيعة الأمراض الجنسية والممارسات الجنسية التي تؤدي إليها. كان الخطاب الإسلاموي قد رسَخَ وتكرَّسَ بحلول منتصف الثمانينيات باعتباره الخطاب السائد عبر العالم العربي. وسوف تُستخدم بديهياته وأخلاقياته من قِبل المؤيدين والمعارضين على حد سواء. وقد تزامن ذلك مع ظهور وباء الإيدز الجديد، الذي جاء ليؤكد للإسلاميين، كما فعل من قبل مع الأصوليين المسيحيين والمحافظين العلمانيين في الغرب، أسوأ مخاوفهم، ألا وهي أن التهتك سوف يؤدي إلى موت الجسد، لا أقل، كعقوبة سماوية للآثمين. إذن، فقد تعلَّم الإسلاميون جيدا الحجج التي يقدمها الأصوليون المسيحيون الغربيون وأطَّروها ضمن الرؤية الإسلاموية للعالم.(٨١)

---

(٨١) للاطلاع على رؤية إسلاموية حول نظرة الإسلام للجنس والحب تشبه الآراء المسيحية أكثر مما تشبه الآراء الإسلامية، انظر محمد علي قطب، الحب والجنس من منظور إسلامي (القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٤). كان قطب منشغلا كذلك بالأمراض الجنسية باعتبارها نتيجة للتهتك. انظر فصله الأخير، «أخطار الانحرافات الجنسية وآثارها الضارة»، في الحب والجنس، ١٤١ - ١٤٤.

كان أبرز هؤلاء الأطباء الإسلاميين الطبيب غزير الإنتاج محمّد علي البار (المولود عام ١٩٣٩)، وهو سعودي مُجنَّس من أصول مصرية. وقد نشر كتابه، **الأمراض الجنسية، أسبابها وعلاجها**، عام ١٩٨٥. وحدَّثه عام ١٩٨٦ بفصل أكثر استفاضة عن الإيدز. وأصبح الكتاب منذ ذلك الحين المرجع الطبي الأساس للإسلاميين والمحافظين حول الموضوع.(٨٢) كانت مقاربة البار الدينية واضحة منذ البداية، إذ استهلّ كتابه باستشهادات من القرآن في تحريم الزنا وتوعَّد الزناة بالعذاب الأبدي. كما استشهد بالأحاديث النبوية، ووجد أحدها على وجه التحديد مناسبا للموضوع: «لم تظهر الفاحشة في قوم قَط حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا».(٨٣) وسوف يجري الاستشهاد بهذا الحديث مرارا وتكرارا في الكتاب، وفي الكثير من الكتب التي انتهجت نهج البار. كما أتبع الاستشهادات الدينية باستشهادات أكثر هولا من منظمة الصحة العالمية، ووكيل وزارة الصحة الأمريكي الأسبق ثيودور كوبر Theodore Cooper (الذي شغل المنصب من ١٩٧٥ وحتى ١٩٧٧)، ودليل ميرك للمعلومات الطبية Merck Manual of Medical Information، ومراجع غربية أخرى. وقد نقل عن طبيب يُدعى الدكتور شوفيلد إدانته لوسائل الإعلام التي «تدعو وتحث على الإباحية باعتبارها أمرا طبيعيا بيولوجيا... وتروج لـ[سعادة وهمية] بأن المضادات الحيوية ستقضي على أي أمراض جنسية تنشأ عن هذه الممارسات».(٨٤)

أوضح البار في مقدمة الطبعة الأولى، أن كتابه يناقش «إحدى عواقب الزنا والفواحش وهي الأمراض الناتجة عن الزنا واللواط واقتراف الفواحش».(٨٥) وقدم تاريخا مختصرا للزهري في المقدمة وكيف أن معظم الأوروبيين كانوا يسمونه «الداء الفرنسي» كونه انتشر بين الجنود الفرنسيين، بينما كان الفرنسيون يسمونه «الداء

(٨٢) محمد علي البار، **الأمراض الجنسية: أسبابها وعلاجها** (جدة: دار المنارة، ١٩٨٦).
(٨٣) المصدر السابق، ٥.
(٨٤) المصدر السابق، ٦.
(٨٥) المصدر السابق، ١٦.

الإيطالي»: «ولما وصل الاستعمار الغربي إلى البلاد العربية ظهر ذلك الداء معهم فسماه العرب الداء الفرنجي. ولا يزال هذا الاسم مستعملا حتى اليوم».(٨٦)

ورغم القلق الذي ساور البار بشأن ما سوف يصير عليه حال العالمين العربي والإسلامي إذا ما واصلا محاكاة الغرب، فقد ظل واثقا بأن فرصة إنقاذ العرب من هذا المصير ما زالت قائمة. فعلى سبيل المثال، ومقارنة بالإحصائيات المرعبة عن الإصابة بالإيدز والهربس التي استشهد بها البار في الولايات المتحدة، نَقَل البار عن شخص يسمى البروفسور وليم بيكرز، عمل في البلدان العربية لأكثر من عشرين عاما، تأكيده في مقالة بدورية ميديسين دايجيست أن «أطهر الفروج التي فحصها كانت في الجزيرة العربية»، حيث فحص أكثر من ثلاثين ألف امرأة، كانت تحاليل الأغلب الأعم منهن سلبية بالنسبة للسيلان والكلاميديا والفطريات وأمراض جنسية أخرى. وأرجع بيكرز هذا الصك الصحي إلى «ندرة الزنا، وختان الرجال».(٨٧) ورغم افتخاره بعفة المهابل السعودية والشرف الذي تمنحه تلك العفة للرجال والنساء السعوديين على حد سواء، فهو لا يفسر لماذا لم يمثل ختان معظم الرجال الأمريكيين عاملا إيجابيا في تعزيز الصحة في حالة الولايات المتحدة. والأرجح أن البار افترض أن الرجال المسيحيين الأمريكيين ليسوا مختونين وكان جهله واضحا بالأنماط الصحية السائدة في الولايات المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية وتفضيلها لختان الذكور.

وتُذكرنا آراء البار حول الغرب بآراء قطب عن الحريات الجنسية هناك من حيث سذاجتها وأهدافها الدعائية. فإذا واصل المستشرقون استفظاع زواج النبي محمّد من عائشة وهي في سن السادسة، وهو الذي لم يدخل بها قبل بلوغها التاسعة (يجب ألّا يغيب عن ذهن القارئ أنه لقرون بعد محمّد وحتى العصور الوسطى، كان الأوروبيون يزوجون بناتهم في تلك السن الصغيرة نفسها)، فقد ارتاع البار من الغربيين الذين ينادون بممارسة الجنس مع الأطفال، مستشهدا بمقولة (دون توثيقها)، «الجنس قبل الثامنة وإلا فات الأوان».(٨٨) وقد أطلق العنان لخطابه القائم على الإثارة فأضفى

---

(٨٦) المصدر السابق، ١٧.

(٨٧) المصدر السابق، ١٩. وقد نُشر مقال ميديسين دايجيست في أبريل/ نيسان ١٩٧٧، وفقا للبار.

(٨٨) المصدر السابق، ١٩، ونص المقولة التي أوردها هي: «Sex by eight or it's too late».

صورة غرائبية على الولايات المتحدة والغرب عموما. مؤكدًا أن كل ذلك كان جزءا من انحطاط الغرب وانحلاله بعيدا عن الحضارة. إذ سعى كِتاب البار إلى «توضيح الحضارة الزائفة للغرب ومدى ما وصلت إليه من انحطاط، فلا ينخدع شبابنا ببهرجها وإنما ينظر إلى حقيقتها، حتى تتكون لديه نوع من المناعة لمغرياتها، فيأخذ ما يحتاج إليه من علوم تقنية في مجالات الطب والهندسة والفلك وغيرها، ويدع فلسفاتهم وآدابهم المنحرفة فلا يتأثر بها».(٨٩) مع ذلك، فقد خالف كتاب البار هذه التركيبة القائمة على الاستعارة الانتقائية من الغرب، إذ لم يكتف باستعارة المعرفة الطبية الغربية فحسب، وإنما استعار أيضا الخصائص الغربية الاجتماعية والإيديولوجية - الدينية، والعلمانية، والأخلاقية- ليصل إلى استنتاجه بشأن الجنس والمرض.

وفي مقدمة الطبعة الثانية، يتحدث البار عن المدى الذي وصل إليه الرعب «حتى أصبح الإيدز الهاجس الذي يقضّ مضاجعهم [الشواذ]... ومع هذا فهم سادرون في غيّهم، داعون إلى رذيلتهم، متمسكون بنمط حياتهم».(٩٠) وقد هالته النصيحة التي أوردها مؤلفون غربيون لتجنب العدوى بالإيدز: حيث يجب على الرجال المثليّين الالتزام بشريك جنسي واحد، وأن يستخدم مدمنو المخدرات إبرًا معقمة، وأن يلتزم الزاني بـ«خليلة» واحدة. ومن الواضح أن البار يشاطر الكثير من الكتّاب والساسة الغربيين المحافظين دعواتهم إلى التعفف، ولكنه لا يستشهد بهم. كما لا يستشهد بإدانة الأصوليين والمحافظين المسيحيين الغربيين للمثليّة الجنسية والزنا، وهي أفكار سبقوه في اعتناقها، ناهيك عمّا اسبغوه من توصيفات بلاغية على الإيدز والأمراض الجنسية، والتي كان مدينا لهم بها بكل وضوح.(٩١) وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن مشروع البار قائم على إظهار الغرب في صورة متجانسة منحطة، لأدركنا أن استشهاده بتلك المصادر كان سيوقعه في ورطة إظهار أن ثمة

(٨٩) المصدر السابق، ٢١.

(٩٠) المصدر السابق، ٨.

(٩١) انظر باتريشيا جاكوبي، «العلم الطبي، والأصولية المسيحية، وجذور مرض الإيدز»:
Patricia L. Jakobi, «Medical Science, Christian Fundamentalism and the Etiology of AIDS,» *AIDS and Public Policy Journal* 5, no.2 (Spring 1990): 89- 93.

أمريكيين يفكرون بذات الطريقة ويشاطرون «الإسلاميين» ما يعتنقون من آراء. ومن ثم لا يعود الإسلام، كما يفهمه، السبيل الوحيد لتجنب الانحطاط. وقد كانت خلاصته أن «تلك هي نصائحهم، وتبًّا لها من نصائح. ومنهجنا يختلف كلية عن منهجهم»، و«منهجنا» يتمثّل بإنفاذ تعاليم النبي محمّد التي تدين الزنا والفواحش، حيث يضع البار قائمة بها لقرائه.[92]

وأصرّ البار أن مصطلح «الأمـراض الجنسية» ذاته، وهو المصطلح العربي السائد، أو «الأمراض التناسلية»، وهو الترجمة الحرفية لمقابله الإنجليزي، غير دقيق اشتقاقيا. وكان تفسيره أن الجنس ليس هو الذي يسبب تلك الأمراض وإنما «الزنا واللواط وبقية العلاقات الجنسية الشاذة. فالزواج لا يؤدي مطلقا إلى أي نوع من الأمراض الجنسية طالما كانت العلاقة بين الزوجين فقط».[93] ومن ثم فإن المصطلح «العلمي» المناسب الذي يجب استخدامه للإشارة إلى تلك الأمراض هو «أمراض الزنا واللواط». مع ذلك فإن «أحدا لن يجرؤ على ذلك [استخدام هذا المصطلح] وخاصة في الغرب، لأنه سيعتبر بذلك داعيا إلى الفضيلة، ويا لها من سبة قبيحة يتحاشاها الأطباء والعلماء في الغرب».[94]

وقدّم البار، الذي عاش في بريطانيا، معلومات أنثروبولوجية عن طبيعة السجالات الجنسية في المجتمع البريطاني. واستشهد بصحيفة ديلي ميرور، التي أوردت عام ١٩٧٠ قصة شابة جميلة كانت تُدرِّس التربية الجنسية لطلبة المرحلة الثانوية، وقيل إنها قد درَّست لطلاّبها الجنس عمليا في قاعة الدرس بأن خلعت ملابسها قطعة بعد قطعة، «فما كان من إدارة المَدْرسة الرجعية إلا أن أبلغت وزارة التربية، وقامت الأخيرة بإيقاف المُدرِّسة الشابة وطلبت منها أن تكف عن عرض دروسها المثيرة على الطلبة المراهقين». وردا على ذلك نشرت الصحافة البريطانية، بما فيها ديلي ميرور صورة المُدرسة الشابة عارية على صفحتها الأولى و«قامت بحملة ضخمة ضد

---

(٩٢) البار، الأمراض الجنسية، ٩.

(٩٣) المصدر السابق، ٢٥.

(٩٤) المصدر السابق، ٢٦.

إدارة المَدرسة الرجعية ووزارة التربية المتخلفة، لأنهما منعتا هذه الشابة العبقرية من مواصلة تقديم دروسها الهامّة لتعليم الشباب المراهق الجنس». وقيل إن الصحف قد دعت للقيام بمظاهرات أدت في النهاية إلى إجبار المَدرَسة والوزارة على العدول عن القرار وإعادة المُدرِّسة لوظيفتها. وهكذا، «كسبت حرية المرأة وحرية الجنس قضيتها ضد إدارة المَدرسة ووزارة التربية الرجعية».(٩٥) واختتم البار باستجداء مشاعر الصدمة لدى قرائه بعد قراءة القصة التي أوردها: «هل تصدق أن هذا حصل وفي دولة تدَّعي أنها قمة الحضارة، وباسم الحرية والتقدم والمساواة، وفي بلد محافظ بطبيعته كما يقولون في بريطانيا؟».(٩٦)

لم يكن اهتمام البار مُنصبًّا على عجز الحكومة وإدارة المَدرسة عن مواجهة تلك الهجمات المجتمعية على نسخته من القيم الدينية فحسب، وإنما أيضا على التحوّل الذي كانت تشهده الكنائس الغربية: «لا شك أن الكنيسة تتابع تطور المجتمع الغربي، وقد أباحت كثير من الكنائس الغربية الزنا، كما أن بعضها قد أباح اللواط، وفي بعض الكنائس في الولايات المتحدة، يتم عقد قران الرجل على الرجل على يد القسيس».(٩٧) أما ما استغربه البار فهو «أن الكنيسة تستهجن الزواج بأكثر من واحدة، وتعتبره صورة للبهيمية والحيوانية، وكذلك تفعل المجتمعات الغربية جميعها، وتمنع القوانين في جميع البلاد الغربية الزواج بأكثر من واحدة منعا باتا، بينما تسمح للزوج أن تكون له خليلات وعشيقات بأي عدد شاء».(٩٨) وقد أورد البار قائمة بالملوك الأوروبيين والشخصيات الكنسية الأوروبية (الباباوات، والكرادلة، والكهنة، والرهبان) الذين أصيبوا بالزهري وأمراض تناسلية أخرى بسبب إفراطهم في الجنس. تلك المفارقات وجدت نظيرا لها في البلدان المسلمة المُتغرِّبة مثل تركيا وتونس واليمن الجنوبي، التي منعت تعدد الزوجات، «بينما يسمح قانونها للزوج أن يتخذ علنا أي عدد من العشيقات... وهذه هي التقدمية

(٩٥) المصدر السابق، ٢٦- ٢٧.
(٩٦) المصدر السابق.
(٩٧) المصدر السابق، ٣٢.
(٩٨) المصدر السابق، ٣٢.

وحرية المرأة التي حصلنا عليها من الغرب عندما أبقينا على قوانينه التي وضعها عندما استعمر بلادنا».[99]

وأعرب البار عن بالغ اعتراضه على استخدام «تحرير المرأة» في حملات الصحافة ووسائل الإعلام. وأشار إلى مقالة في جريدة النهار اللبنانية اليومية، دعا كاتبها إلى التحرّر الجنسي للمرأة. ونقل عن الكاتب قوله «ما هي حرية المرأة؟ حريتها الحقيقية هي حرية العلاقة الجنسية مع الجنس الآخر، أو حتى مع بنات جنسها أو مع الجنسين معا». وخلص البار مُرتاعا إلى أنّ: «نعم هذه هي الحرية التي يطلبونها للمرأة المسلمة، وتعمل أجهزة ضخمة ترفدها ملايين الدولارات [التي تمول تلك الحملات الدعائية] لإيصال المرأة المسلمة إلى هذه الوهدة الحقيرة، حيث لا يُنظر إلى المرأة كإنسان بل كفرْجٍ فقط».[100]

وإذا كان المستشرقون الغربيون قد عابوا على العالم الإسلامي تهتكه خلال العصور الوسطى، فإنّ البار الإسلامي ذكَّر قـرَّاءه بتاريخ التهتك الإغريقي، وبالغلمانية خاصة. ونقل البار عن دائرة المعارف البريطانية كيف أن «اتصال الرجال بالرجال جنسيا لم يكن معروفا – فحسب – عند الإغريق، ولكنه كان يحظى بالتقدير، ولذا فإن الآداب اليونانية تمدح الشذوذ الجنسي وتشيد به... أما اتصال النساء بالنساء جنسيا فلم يحظ لدى الإغريق إلا باهتمام عابر باعتباره شيئا تافها ولا يستحق التعليق»، ونقل عن الموسوعة نفسها كيف «انتقلت عادة اللواط من الإغريق إلى الفرس وإلى الرومان. وتتناقض نظرة اليهود مع نظرة الإغريق للواط، فقد جاء في التوراة لعن اللوطية ومعاقبتهم بالقتل. وانتقلت هذه النظرة من اليهودية إلى المسيحية التي لم تنظر فقط إلى العلاقات الجنسية الشاذة بأنها قذَر، بل نظرت إلى العلاقات الجنسية السليمة بين الأزواج على أنها قذَر أيضا، والتي مجدت نظام الرهبنة».[101]

وخَلَط البار، شأنه في ذلك شأن العديد من التقارير الصحفية الغربية الصادرة خلال

(99) المصدر السابق، 34.

(100) المصدر السابق، 35.

(101) المصدر السابق، 39- 40.

السبعينيات وأوائل الثمانينيات، بين المثليّة الجنسية الغربية وبين التحوّل الجنسي، الذي اعتبره «أفظع من ذلك بكثير». وذكر تقريرا صحفيا نُشر عام ١٩٨٠ عن شاب إنجليزي «أجريت له عملية مسخ وتحويل إلى امرأة، ثم تزوج أمام إحدى المحاكم الإنجليزية على أحد اللوردات. وبعد عام واحد انتشر السرطان في جسمه ومات نتيجة لذلك».(١٠٢) مع ذلك بدا أن البار يُناقض نفسه في الفقرة التالية عندما أكد لقرائه أن عمليات التحويل من رجل إلى امرأة ليست في الواقع سوى عمليات تحويل الأنثى إلى أنثى، إذ يكون المخنّث في تلك الحالة خُنثى «غير حقيقية» أُخطئ تحديد جنسها عند الولادة والآن يعيدها الأطباء إلى جنسها الصحيح. لكن إذا كان الحال كذلك، وكان البار سعيدا بتلك التدخلات الطبية التصحيحية، فإنّ أساس ارتياعه السابق تجاه التحوّل الجنسي لا يعود واضحا.(١٠٣) فهو مثلا لم يدعُ أبدا لإجراء عمليات تحويل جنسي لكافة الرجال الذين يمارسون اللواط السلبي، مع أن ذلك الإجراء، حسب منطقه نفسه، قد يكون التصحيح الطبي الوحيد المناسب لحالتهم.

وقد شجعت الشائعات، التي زعمت أن النظام الثوري الجديد في إيران يعدم اللوطيين، البار، حيث حمل بعنف على الصحافة الغربية لمهاجمتها إيران و«الإسلام الوحشي» بسبب تلك الإعدامات. وعلاوة على ذلك، فإذا كان الغرب قد هالته فتوى الخميني عام ١٩٨٩ بقتل سلمان رشدي وعرضه مليون دولار كمكافأة لمن ينفّذها، فقد سلّط البار الضوء على سوابق غربية لتلك الفتوى. حيث ذكَر البار (الذي كان يكتب عام ١٩٨٥) أن «رأس اللوطية في إيطاليا» أعلن عن استعداده لدفع «مليون دولار لمن يقتل الخميني». كما قيل إن عرضا آخر مماثل بمليون دولار قد قدمته والدة الرئيس الأمريكي جيمي كارتر (المتوفاة عام ١٩٨٣).(١٠٤)

مع ذلك، فقد كان شغل البار الشاغل هو توضيح عواقب الممارسات الجنسية غير الشرعية، المتمثلة في الأمراض التناسلية. وبعيدا عن الصورة «المرعبة حقا»

---

(١٠٢) المصدر السابق، ٤١.

(١٠٣) المصدر السابق.

(١٠٤) المصدر السابق، ٤٥. ولا يدعم البار تلك المزاعم بأي تواريخ أو مصادر.

لانتشار الأمراض الجنسية بين «الشاذين»، فقد اعتبرهم متفردين في التقاط أمراض أخرى بعينها، مثل الإيدز (وذكر الهربس أيضا). فتلك الأمراض، بحسب البار، توجد بكثرة «في أفواه وحلوق وبلاعيم الشاذين جنسيا لانتشار هذه الممارسات الشاذة بينهم. ذلك بالإضافة إلى إصابة القناة الشرجية والجهاز الهضمي».(١٠٥) وتتخلل تصريحات البار تلك دائما أحاديث نبوية تدين الرجال الذين يمارسون اللواط. كما ذكر البار ممارسات شاذة أخرى، من بينها التحرش بالأطفال، واغتصاب الأطفال، والعنف الجسدي ضد الأطفال. ومثّل ذلك وفقا للبار مؤشرا على أن «المجتمعات الغربية تعاني من انهيار تام في القيم».(١٠٦)

واستعرض البار تاريخ العالم وكيف أن انتشار الانحلال أصاب المجتمعات في أواخر أيامها مثل الإغريق، وكيف «قضى على حضارتهم انتشار الزنا واللواط». وشملت الأمثلة الأخرى الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، إضافة إلى عصور محددة من التاريخ الإسلامي، وعلى وجه الخصوص حكم القرامطة القصير في القرن العاشر.(١٠٧) وبعد أن ذكر البار هذا، أكد قائلًا: «لم يشهد التاريخ الإنساني انتشارا مُريعا للزنا واللواط ونكاح الأطفال ونكاح المحارم كما تشهده الإنسانية اليوم في ظل الحضارة الغربية التعيسة».(١٠٨) ولا يتضح هنا ما إذا كان قلق البار ينصبُّ على مصير الحضارة الغربية نفسها وهي المهددة بتلك الأمراض.

كما يبدو البار مطّلعًا على الدعاية المسيحية الغربية ضد النبي، إذ أشار لها في

---

(١٠٥) المصدر السابق، ٤٧- ٤٨.

(١٠٦) المصدر السابق، ٥٩.

(١٠٧) المصدر السابق، ٦٠.

(١٠٨) المصدر السابق، ٦١. ويدين البار الشيوعية بالقدر نفسه، حيث يؤكد أنها تبيح الزنا والمثلية واغتصاب الأطفال وزنا المحارم وتدعو لها، رغم أنه أبدى دهشته في ذات الوقت تجاه عدم انتشار المثليّة واغتصاب الأطفال وزنا المحارم في البلدان الشيوعية - باستثناء الزنا، الذي يتفشى تحديدا في كوبا، «ولعل ذلك راجع إلى موقع كوبا في البحر الكاريبي حيث ينتشر الزنا هناك بصورة مرعبة، كما أن الزنا منتشر بصورة وبائية في أمريكا الشمالية والجنوبية». ولأن الحال هكذا، فيبدو أن السبب وراء إدراج الاستثناء الكوبي، الذي اتضح فيما بعد أنه ليس استثناء، يتمثل في مزيج من عداء البار المحموم للشيوعية، وعنصريته ذات الأصول الأوروبية تجاه الأعراف الجنسية لجزر الكاريبي (انظر ٦٢).

مواضع عدة من الكتاب، موضحا المفارقة في كون «هؤلاء الغربيين الواقعين في الزنا واللواط وحتى نكاح الحيوانات والمحارم هم أنفسهم الذين يتحدثون عن نبي الإسلام ونبي الرحمة ونبي الهدى فيتهمونه بالجنس والشبق لأنه تزوج تِسعا».(١٠٩) وانتقل البار للاستشهاد بتقارير الصحافة الغربية حول الممارسات الجنسية، بما فيها عروض التعرِّي في أمستردام التي تمارس فيها النساء الجنس مع الكلاب، وزيادة حالات اغتصاب الآباء لبناتهم في الولايات المتحدة، وبالطبع المثليّة الجنسية بين الرجال في الغرب: «هل يستحق هؤلاء أن يُردّ عليهم في اتهامهم لخير البشر محمّد- ﷺ- بأنه جنسي لأنه تزوج تسع نساء؟».(١١٠)

ولم يقتصر اهتمام البار على الحقل الطبي، بل تجاوزه إلى الحقل الفقهي. فإذا كانت مهمة أمثاله من الأطباء هي البحث في أسباب الأمراض التناسلية وبذل كل الجهد من أجل اكتشاف العلاج (بينما كان الإسلام كعلاج متوفرا طوال الوقت)، فقد كان البار واعيا بأن الطب يحتاج إلى عون من الفقه. فبما أن الطب نفسه قد عجز عن السيطرة على انتشار الأوبئة الجنسية، فالقانون، لا مراء، يمكنه أن يمد يد العون في ذلك. في هذا السياق دعا البار لتفعيل حدود الشريعة وإلغاء القوانين الوضعية التي تتعامل مع الزنا (الذي يشمل البغاء) والوصال الجنسي بين الرجال. وقد رأى القوانين الوضعية القائمة متساهلة وغير متوافقة مع الشريعة، فهي تسمح بالبغاء في بعض البلدان المسلمة، كما أن تلك القوانين التي تتعامل مع الوصال الجنسي بين الرجال، في معظم البلدان المسلمة، تعاقب على هذا الفعل فقط إن كان غصبا أو إكراها.(١١١)

وأرجع البار زيادة انتشار الأمراض الجنسية بين المسلمين إلى «العهود التي انحرف فيها المسلمون عن دينهم، وزاغوا عن شريعة ربهم، وتمسكوا بقوانين الكافرين التي تحل الزنا وتبيح العهر، وتمجد البغاء والخنا».(١١٢) والواضح أن الحاضر، الذي

(١٠٩) المصدر السابق، ٧٦.

(١١٠) المصدر السابق، ٧٨.

(١١١) المصدر السابق، ٩١- ٩٢، وانظر أيضا ٤١٥.

(١١٢) المصدر السابق، ١٢٥.

يتصف بكونه عصر انحراف، ليس على تلك الدرجة من السوء إذا ما قورن بالغرب، إذ استشهد البار بدراسة غربية أُجريت عام ١٩٨٠ وأكدت انتشار الأمراض الجنسية بصورة أقل نسبيا في المجتمعات المسلمة.[١١٣] وفي حين ظهرت بضع حالات من الإصابة بالإيدز في البلدان العربية والمسلمة، يُذكِّرنا البار بأن معظمها كانت بسبب نقل الدم، باستثناء حالتين في تونس نتجتا عن ممارسة «الشذوذ الجنسي»، إحداهما مع سائح أمريكي.[١١٤]

والحل الوحيد لهذه المسألة هو تبنِّي قوانين الشريعة واعتماد معايير تربوية جديدة تُعزز النظرة الإسلامية للحياة كما يفهمها البار ومن شاكَلَه من المفكرين الإسلاميين. فإذا كان الأصوليون المسيحيون والمحافظون العلمانيون في الغرب قد دعوا للتعفف كسبيل أساس لمحاربة الإيدز والأمراض الجنسية وكذلك حالات الحمل غير المرغوبة، فقد أصرّ البار على مفهوم «الإحصان» باعتباره «العلاج الحقيقي»، والسبيل الأوحد لوضع حد للممارسات الشاذة وإنقاذ المجتمع المسلم من الأوبئة الجنسية. والإحصان بالنسبة له مصطلح أيديولوجي حمَّله العديد من المعاني من بينها الوقاية، والجَلَد، والعفة، والحرية، والزواج.[١١٥]

كان للسياق السعودي دور فعال ليس فقط في إنتاج أدبيّات حول الأمراض الجنسية وصلتها بالسلوك الآثم (كما هو الحال بالنسبة للبار المصري - السعودي)، وإنما أيضا في تحديد مصطلحات النقاش. ولن يظل كتاب البار التعريفي حول الموضوع بمفرده طويلا. فحول نفس الموضوع وفي نفس العام، نشر الطبيب الأردني عبد الحميد القُضاة كتابه **الأمراض الجنسية، عقوبة إلهية**، وعنوان الكتاب، كما هو واضح، لا يترك جمهوره متشوقا طويلا لمعرفة موضوعه ووجهة النظر التي يطرحها.[١١٦] وقد كتب القضاة، الحاصل على درجة الدكتوراه في علم الأوبئة من

---

(١١٣) المصدر السابق، ١٢٥.

(١١٤) المصدر السابق، ١٣٩. ويستشهد البار بصحيفة الشرق الأوسط السعودية التي تصدر من لندن (١٩ يناير/ كانون ثاني، ١٩٨٦) كمصدر للحالات التونسية.

(١١٥) المصدر السابق، ٤٠٧.

(١١٦) عبد الحميد القضاة، **الأمراض الجنسية عقوبة إلهية** (لندن: مديكال بابليكاشن، ١٩٨٥).

جامعة مانشستر عام ١٩٨٢، كخبير أكاديمي وكشخص وثيق الصلة بالغرب، وخاصة المملكة المتحدة، حيث عاش لسنوات. ومفاد أطروحته، كما يدل العنوان، هو أن الله يعاقب الآثمين بالأمراض الجنسية، التي تقتلهم وتعذبهم. ويبدو أن ذلك هو ما يفعله الرب دائما، في الماضي كما في الحاضر.[117] وفي ذلك تتوافق آراء القُضاة تماما مع الأصوليين المسيحيين الغربيين، بل ومع التعاليم اليهودية والمسيحية.

انصب اهتمام القضاة على القرن العشرين. إذ استهل بالاستشهاد بسيّد قطب، الذي حمَّل «تحرير المرأة» مسئولية فساد الأمم. ثم انتقل إلى الاستشهاد بمؤرخين غربيين حول مسألة توفير الحكومات الغربية المومسات لجنودها أثناء الحرب، وهو ما ساعد في نشر الأمراض. كما يرى القضاة أننا حين نضع في الاعتبار قلة عدد الذكور مقارنة بالإناث على الصعيد العالمي، يصبح تعدد الزوجات حلا للمشكلة، إذ يضمن لكل النساء أزواجا، فلا تظل امرأة دون شريك جنسي (وهو ما سيقضي على البغاء والمثليّة الجنسية بحسب زعمه).[118] وعَرَض القضاة المشكلات التي تواجه المجتمع الغربي فيما يخص ضعف الروابط الزوجية، وخلص إلى أن هذا يؤدي إلى علاقات جنسية غير سليمة: «وهذا النوع من العلاقات الجنسية لا يصدر إلا عن إنسان يشكو ضعف الإرادة وعدم النضوج والاتزان العاطفي. وغنيّ عن القول أن هذا النوع من الناس هم الأداة الناقلة للأمراض الجنسية...».[119]

تردد نظرة القضاة الإسلاموية، التي تلوم المثليّين على الإيدز، صدى مقولات الأصولية المسيحية الغربية.[120] وعلى غرار البار، كان القضاة منشغلا على وجه التحديد بالقوانين المدنية القائمة التي تحمي اللوطيين وسلوكهم الجنسي، الذي تدينه الديانات التوحيدية.[121] حيث يدعو لاستبدال كافة الأبحاث المختبرية والعلمية، التي نادرا ما تستطيع مواكبة الزيادة في الأمراض الجنسية، بالنهي القرآني

---

(١١٧) المصدر السابق، ٦.

(١١٨) انظر الفصل الثاني من الجزء الأول من كتابه، ١٥ - ٢٤.

(١١٩) المصدر الساق، ٢٤.

(١٢٠) المصدر السابق، ٩٦.

(١٢١) المصدر السابق، ١٣٥.

عن الممارسات التي تسبب مثل تلك الأمراض، وكذلك بفلسفة الاعتدال الإسلامي في إشباع الشهيات الجنسية. وهكذا، فإنّ اتباع تلك التوجيهات القرآنية بالزواج وعدم الانزلاق في علاقات جنسية غير مشروعة سوف يقضي على بلاء المرض.[١٢٢] وأتبع البار كتابه الأول بكتاب ثان عن الإيدز تحديدا. وأظهر مجددا ولعه بالعناوين الصريحة، إذ عنوَنَ كتابه بـ **الإيدز: حصاد الشذوذ.**[١٢٣]

كذلك نُشرت كتب أخرى تتبنى حججا مشابهة خلال الفترة نفسها. ومن بينها، على سبيل المثال، كتاب الدكتور نجيب الكيلاني **قصة الإيدز.**[١٢٤] ويعد الروائي المصري الكيلاني (١٩٣١-١٩٩٥) واحدا من رواد الرواية الإسلاموية المعاصرة وأحد أبرز أسمائها. وقد وازى، مثل البار والقضاة، بين الطواعين القروسطية وبين ما أسمته وسائل الإعلام الغربية «الطاعون الجديد» في إشارة إلى الإيدز. وبرع في الاستشهاد بإشارة للنبي في أحد الأحاديث المنسوبة إليه بأن طاعونا وأوجاعا جديدة لم تكن معروفة من قبل سوف تنزل بمرتكبي الفواحش.[١٢٥] ولما كان على اطلاع جيد على الأممية المثليّة وحملاتها التبشيرية، فقد أنهى كتابه بإدانة الحركة المثليّة وما تقوم به من تظاهرات ومسيرات في كافة أنحاء العالم الغربي، ومن يتبعونها ويروجون لأفكارها من «قلة شاذة في بعض البلدان الإسلامية».[١٢٦]

وكي لا يبزّه أحد، قام محمّد كمال عبد العزيز، عضو هيئة التدريس في كلية الطب بجامعة الأزهر، بنشر كتاب يربط بين الطب والدين عنوانه **لماذا حرم الله هذه الأشياء؟ لحم الخنزير، الميتة، الدم، الزنا، اللواط، الشذوذ الجنسي، الخمر - نظرة طبية في المحرمات القرآنية.**[١٢٧] وقدم عبد العزيز أدلة طبية لدعم سلامة التحريم القرآني لأشياء تسبب الأمراض. مع ذلك، فقد هاله «انحلال» الغرب الذي يتجلى

---

(١٢٢) المصدر السابق، ١٥١- ١٥٩.

(١٢٣) انظر عبد الحميد القضاة، الإيدز، حصاد الشذوذ (بيروت: دار ابن قدامة للطبع والنشر، ١٩٨٦).

(١٢٤) دكتور نجيب الكيلاني، قصة الإيدز (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦).

(١٢٥) المصدر السابق، ١٠٧.

(١٢٦) المصدر السابق، ١١٢.

(١٢٧) محمد كمال عبد العزيز، لماذا حرم الله هذه الأشياء؟ لحم الخنزير، الميتة، الدم، الزنا، اللواط، الشذوذ الجنسي، الخمر- نظرة طبية في المحرمات القرآنية (القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٧).

بانتشار علاقات الزنا في مجتمعاته، و«انهيار الأخـلاق»، خاصة في الولايات المتحدة. واستشهد بتقارير كنزي حول العلاقات الجنسية المثليّة بين الرجال وبين النساء في الولايات المتحدة وذكر حالة الممثل الأمريكي روك هادسون وإصابته بالإيدز كدليل على وقاحة وسائل الإعلام الأمريكية في تغطيتها المفتوحة لعلاقته الجنسية المثليّة.[١٢٨]

والمؤكد أن هذا الانشغال الهاجسي الجديد بالأمراض الجنسية ليس عُصابًا أصاب أولئك المفكرين الإسلاميين، وإنما هو انعكاس لمدى تأثر الإسلاموية كحركة دنيوية بأحداث العالم والفكر الغربي في شتى الموضوعات. فبينما رأى المستشرقون في «الطبيعة غير الديمقراطية» للإسلام و«تعدّد الزوجات»، و«القمع» الجنسي، و«التهتك» في الشهوات، السمات الأكثر ثراء لرصد الفارق الحضاري بين الإسلام المعاصر وبين «الغرب»، فقد اختار الإسلاميون الأعراف والممارسات الجنسية باعتبارها السمات الأكثر ثراء للاستفاضة في موضوع الفروق الحضارية. إذ يرى بعضهم مسألة «الديمقراطية» في الغرب، فعليا، كجزء لا يتجزأ من «الفوضى» الجنسية التي تحكم تلك المجتمعات. ويظهر القلق جليا في كتابات مؤلفينا من القبول الذي ينعم به المثليّون في الغرب (مع أن هذا القَبول ليس سوى تصورات فانتازية يقدمها الغرب عن نفسه دون أن يُساءل عليها)، وكذلك ما يُدرك على أنه وقاحة من جانب حركات المثليّين في المطالبة بالحقوق، ليس فقط في سياق البلدان الغربية وإنما أيضا عن طريق عولمة مزاعمهم. وكما رأينا في الفصل السابق، فقد غدت تلك المخاوف منتشرة في الإعلام المطبوع، تصحبها دعوة مطّردة لتجريم المثليّة الجنسية لإطلاق يد الشرطة في مواجهتها. فإذا كان الله قد تولى أمر «قوم لوط» فأبادهم، كما تشير إلى ذلك نصوص الديانات التوحيدية (وهي فكرة لطالما أكد عليها الإنجليز والإسبان، خاصة منذ عصر النهضة الأوروبية، وفي سياق استعمار الأمريكيتين، وتخصيص نفس العقاب الإلهي للسكان الأصليين من الهنود، وكذلك للعرب والمسلمين الذين صوَّرهم الإنجليز كـ«لوطيين» لا بد أن الله سيبطش بهم في

---

(١٢٨) المصدر السابق، ٣٣- ٣٤.

نهاية الأمر)،[١٢٩] فإن الله (من خلال الإيدز)، والإسلاميين، والشرطة (كما سنرى فيما بعد) سوف يتولون أمر «قوم لوط» الجدد.

الردود العلمانية

لم تأت هذه الوفرة المفاجئة في مجال النشر حول الموضوعات الجنسية في العالم العربي من فراغ. فقد سبقها منذ أواخر الستينيات، وفرة مشابهة في أوروبا والولايات المتحدة. وقد تُرجم عدد كبير من تلك الكتب عن تاريخ الجنس في الغرب إلى العربية واستعان بها بالفعل العديد من الكتّاب، علمانيين وإسلاميين. وإذا كان صقر أبو فخر قد نشر مقالته في إحدى المجلات، فسرعان ما تبعتها كُتب مطبوعة عن الموضوع، وما لبث أن رأى عدد أكبر من تلك الكتب النور خلال التسعينيات تزامنا مع نشر ترجمة كتاب ميشيل فوكو **تاريخ الجنسانيّة** إلى اللغة العربية عام ١٩٩٠.[١٣٠] واستمر الناشرون بإصدار تلك الكتب، سواء كانت بحثية علمانية تتعامل مع الجنس والإسلام،[١٣١] أم دراسات عن الإسلام والجسد، أو حتى عن الجسد عموما.[١٣٢] وبلغ اهتمام الناشرين إلى حد نشر قاموس جنسي جديد باللغة العربية.[١٣٣]

---

(١٢٩) للاطلاع على مناقشة حول مركزية فكرة اللواط كآلية لنفي الآخر استخدمها الكتّاب والساسة الإنجليز ضد الأمريكيين الأصليين والعرب والمسلمين، انظر نبيل مطر، الأتراك، والعرب، والإنجليز في عصر الاستكشاف:
Nabil Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery* (New York: Columbia University Press, 1999), 109- 127.

(١٣٠) ميشيل فوكو، ترجمة مطاع صفدي، **إرادة المعرفة، الجزء الأول من تاريخ الجنسانية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

(١٣١) انظر، على سبيل المثال، نجمان ياسين، **الإسلام والجنس**، وإبراهيم محمود، **الجنس في القرآن** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤).

(١٣٢) انظر، على سبيل المثال، فريد الزاهي، **الجسد والصورة والمقدس في الإسلام** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩)، منى فياض، **فخ الجسد، تجليات، نزوات، وأسرار** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠)، فؤاد إسحق خوري، **أيديولوجية الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧).

(١٣٣) علي عبد الحليم حمزة، **القاموس الجنسي عند العرب** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٢).

ويبدو أن الناشر والمفكر السوري رياض الريس كان يصغي باهتمام لنصيحة أبي فخر (والمنجِّد من قبله)، حيث كان سبّاقا منذ التسعينيات في نشر عدد من الكتب العربية الإيروتيكية القروسطية، والتي لم يسبق لبعضها النشر بالعربية في العالم العربي الحديث، أو على الأقل لم يصدر في طبعات علمية محقّقة. وقد أفاد الريس من وجود دار نشره في لندن أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات (انتقل بعدها إلى بيروت) للالتفاف على الرقابات العربية التي منعت منعا باتا تداول كل ما أصدره من كتب إيروتيكية بأي حال. وفي نفس الوقت تقريبا، بدأت منشورات الجمل، وهي دار نشر عربية مقرها ألمانيا، هي الأخرى بنشر كتب إيروتيكية قروسطية، لكنها لم تحظ بذات المستوى من التحقيق العلمي الذي حظيت به كتب الريس.

كان من أوائل الكتب التي نشرها الريس رسالة تعود للقرن الرابع عشر بعنوان **الروض العاطر** (من تأليف النفْزاوي، المتوفى عام ١٣٢٤م)، وحققها الباحث جمال جمعة المقيم في الدنمارك.[١٣٤] وتحسّر جمعة في مقدمته للكتاب على حقيقة أن **الروض العاطر** كان معروفا «عند كل قارئ غربي تقريبا بنفس حجم الجهل الذي يرزح به... في الوسط الثقافي العربي». رغم كونه، في تقديره، واحدا من الكتب الأربعة العظيمة عن الإيروتيكا التي وصلت لنا من العالمين القديم والقروسطي- والثلاثة الأخرى هي **الكاماسوترا**، و**الأنانجارانجا** **Anangaranga**، وملحمة أوفيد **فن الهوى**.[١٣٥] وفي تقدمته لكتاب آخر من كتب الإيروتيكا التي نشرها رياض الريس، تحدث جمعة عن أنواع الجنس والزواج التي سادت قبل الإسلام في العصر الجاهلي وكيف حاربها الإسلام وحرَّمها. أما في سياق مناقشته للوصال الجنسي السلبي بين ذكر وآخر، فقد أبدى جمعة مخالفته للقوميين المعاصرين الذين يُرجعون كافة العلاقات بين الذكر والذكر إلى «تأثيرات» فارسية، وكان واضحا في تأكيده على أن:

---

(١٣٤) النفزاوي، الشيخ العارف أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن علي، **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تحقيق جمال جمعة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠).

(١٣٥) المصدر السابق، ١١.

هذا النمط الجنسي البدائي كان معروفا في الجزيرة العربية، قبل الإسلام، رغم خلو الشعر الجاهلي من الإشارة إليه، فقد اتُّهِم العديد من سادات قريش، ومنهم أبو جهل، بذلك، رغم أننا نعتقد أن هذا الاتهام ألصق به لاعتبارات سياسية - دينية، إلا أن الاتهام نفسه يؤكد تفشي اللواط بين الأرستقراطية القرشية آنذاك إضافة إلى شيوع التخنث والتشبه بالنساء.(١٣٦)

وبخلاف طه حسين، أو المنجِّد، اللذين غاصا في التاريخ الجنسي للعرب القروسطيين بعد الإسلام (باستثناء تحفظات المنجِّد المتأخرة)، لم يكن جمعة سعيدا بهذا التاريخ الإسلامي. ففي مقدمته لمجموعة من القصائد «المحرمة» لأبي نواس، استهل جمعة حديثه بالقول:

ليس جديدا أن يُقال إن التاريخ العربي «المكتوب» يتميز بأحاديثه السلطوية الخاضعة للإضافة والبتر والتغير بتغير كل حقبة شخصية - قبلية يمر عبرها هذا «التاريخ» منذ مجيء الرسول، حيث بداية التاريخ التناقلي الشفاهي مرورا بالتاريخ النقلي الكتابي، وحتى عصرنا الحاضر الحافل بالتنوعات المدهشة لوسائل الاتصال السمعية والبصرية. فالتاريخ، تاريخنا، بدلا من أن يكون احتواءً تسجيليا شاملا لسلوك القوة المهيمنة على المجتمع وردات فعل نقائضها، أضحى على أيدي كتاب السلاطين والفقهاء الطائفيين وثائق تخوين وتمجيد... مما جعل أحداث التاريخ تمرُّ علينا فصولا قصصية محبوكة يمّحي فيها الواقع ويتلوّن نصوصا حكائية ذات صيغة وثيقة الصلة بألف ليلة وليلة.(١٣٧)

وقد قاده وصفه لأبي نواس، الذي دعاه «فقيه الحرمات»، حيث «ما من شاعر بلبل كتبة التاريخ ودارسيه بمثل ما بلبلها [أبو نواس]»،(١٣٨) لأن يسبغ عليه شرف تحدي الأخلاقية المقيِّدة للعالم العربي بعد ظهور الإسلاموية. مع ذلك، ينصح جمعة قرّاءه قائلا «لا تقرأوا الكتاب إلا سكارى».(١٣٩) ولكن ما غفل عنه جمعة هو حقيقة أن تلك القصائد لم تكن محرمّة رسميا بأية صورة من الصور، إذ نُشرت في طبعة أولى

(١٣٦) جمال جمعة، «الإيروتيكية العربية، السطح والقاع» في شهاب الدين أحمد التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب (لندن: رياض الريس، ١٩٩٢).

(١٣٧) جمال جمعة «فقيه الحُرُمات»، في أبو نواس، النصوص المحرمة (لندن: رياض الريس، ١٩٩٤)، ٢١.

(١٣٨) المصدر السابق، ٢٢.

(١٣٩) المصدر السابق، ٣٠.

حديثة عام ١٨٩٨ في القاهرة ردا على نشر أول مختارات شعرية لأبي نواس في العام ذاته كانت قد استبعدت تلك القصائد (وهي ذات الطبعة التي استشهد بها جمعة). كما أُعيد طبع الكتاب في بيروت عام ١٩٧٠، ويبدو أن جمعة لم يكن يعرف ذلك.[١٤٠]

وعلينا أن نتنبه إلى أن حديث جمعة جاء في سياق تنامي نبرة العداء تجاه أبي نواس في بعض الأوساط الأدبيّة منذ ثمانينيات القرن العشرين. إذ أعاد عمر فرّوخ (المولود عام ١٩٠٦)، الذي ناقشنا كتابه المنشور عام ١٩٣٢ عن أبي نواس في فصل سابق، نشْر دراسته مع بعض التعديلات عام ١٩٨٨. وقد لَفَت فرّوخ في طبعة ١٩٣٢ إلى أن أبا نواس لم يخترع الغزل بالمذكر، «وإن كان هو الذي شيّعه ووجهه إلى نواحيه المعروفة التي استقر فيها فيما بعد».[١٤١] ورغم انشغال فرّوخ في الطبعة الأسبق - على وجه التحديد - بـ«لا طبيعية» شهوة الرجل تجاه رجل آخر، فقد انصب اهتمامه في الطبعة اللاحقة على توضيح الأصول غير العربية لتلك الشهوات. حيث استفاض فرّوخ، في طبعة عام ١٩٨٨، في ذلك بتقديم سلالة نسب لتلك الغزليات وكيفية وصولها للشعر العربي: «إذا درسنا الغزل المذكّر المقصود وجدناه ينشأ في بيئات أجنبية عن العرب والمسلمين، إذ أننا نعلم جيدا أنه إنما بدأ في الحانات، وهذه لم يكن يديرها سوى الروم أو الفرس المجوس، أو اليهود. تلك نقطة لا تحتمل الجدل أبدا، وإن قُيّض لك أن تقرأ البيت والبيتين أو القطعة والقطعتين، وكانت كلها تدل على ذلك، قلتَ مع الانكليز (الشاذ يثبت القاعدة)».[١٤٢] وقد استشهد بالتوراة لتبيان انتشار تلك «الفاحشة» بين بني إسرائيل في سدوم وعمورة ثم اقتبس النهي القرآني عن فعل قوم لوط. بل واستشهد بإدوارد غيبون Edward Gibbon، الذي أشار إلى أن «الانحطاط الأخلاقي» كان من بين أسباب سقوط روما وبيزنطة، وتحدث عن تفشي

---

(١٤٠) منصور عبد المتعالي وحسين أشرف، في تحقيقهما لكتاب، الفكاهة والائتناس في مجون أبي نواس وبعض نقائضه مع الشعراء (القاهرة: ١٣١٦ [١٨٩٨]). وقد صدرت طبعة بيروت عام ١٩٧٠ دون اسم للناشر وكانت طبعة منسوخة من الأصل المنشور عام ١٨٩٨. ونشرت الأعمال المختارة باسم ديوان أبو نواس (القاهرة: اسكندر آساف، ١٨٩٨).

(١٤١) عمر فرّوخ، أبو نواس، شاعر هارون الرشيد ومحمد الأمين، القسم الأول، دراسة ونقد (بيروت: مكتبة الكَشّاف، ١٩٣٢)، ٩٣.

(١٤٢) عمر فرّوخ، أبو نواس، شاعر هارون الرشيد ومحمد الأمين (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٨)، ٨٨.

تلك «الفاحشة في أثينا وروما».[143] وأرجع فرّوخ تلك «الفاحشة» إلى الفرس، الذين نقلوها إلى العرب.[144] وكان مبلغ قلقه أن تتخذ تلك «الوصمة» نكهة عربية الطابع لما يبديه الدارسون العرب من أمانة في نقلها. وكان استنتاجه قومويا حيث كان على دراية جيدة بالحكم الاستشراقي:

> فالغزل المذكر إذن طارئ على الأدب العربي وعلى العرب أنفسهم. أنا لا أقول هذا دفاعا عن أبي نواس لأنه- مع اعتراف طه حسين بالناحية الفنية الجديدة- وصمة أخلاقية لا تستر. غير أن الخطأ أيضا خطأ التأليف العربي. إن مؤرخي الأدب العربي يتعرضون دائما لذلك- ولعله أقرب إلى إظهار الحقيقة- مع أن مؤرخي الأدب الغربي يخفون أمثال هذه الوصمة في أدبائهم وشعرائهم ولا ينشرونها فنظن- جهلا منا- بأن مثل هذا موجود عندنا مفقود عندهم.[145]

أما جليل العطيّة، المحقق الآخر لبعض النصوص الجنسية التي أعيد نشرها، فكان أقل مماراة من جمعة فيما يخص التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص، بيد أنه برَّر تحقيقه لنص تحفة العروس الذي يرجع إلى القرن الرابع عشر بأنه وجده «موسوعة في المرأة العربية» و«ليس نصا خليعا يُقرأ في السهرات أو الخلوات»[146] أو «من الأدب الجنسي الرخيص» كما كان يَعتقد لسنوات قبل أن يقرأ طبعة «رديئة» له صدرت في القاهرة عام ١٨٨١.[147] إذ قرر حينئذ تحقيق هذا النص لقناعته أن في ذلك «إثراء للمكتبة العربية» حيث إنه من العجيب «أن الغربيين اكتشفوا هذا الكتاب قبلنا، فلقد تُرجم إلى الفرنسية (١٨٤٨م)، وإلى الإنكليزية والألمانية وغيرها من اللغات الأوروبية والشرقية [قبل نشره بالعربية]».[148] ولذلك فقد صبّ عطيّة جامّ

---

(١٤٣) المصدر السابق، ٨٩.

(١٤٤) المصدر السابق، ٩٠.

(١٤٥) المصدر السابق، ٩١.

(١٤٦) انظر جليل العطيّة، «مقدمة التحقيق» في محمد بن أحمد التيجاني، تحفة العروس ومتعة النفوس (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢)، ١٣. وقد حقق العطيّة أيضا كتاب القيان لأبي الفرج الأصفهاني (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩).

(١٤٧) المصدر السابق، ١٤.

(١٤٨) المصدر السابق، ١٣- ١٤.

غضبه على «الرقباء العرب» المعاصرين لما فرضوه من رقابة على المواد الجنسية الصريحة.[149] مع ذلك، فقد ظل هدفه المتمثل بإثراء المكتبة العربية أكثر تواضعا، إذ رأى في نشر مثل تلك الأعمال دورا تربويا يتمثل في تعريف عرب الحاضر بتاريخهم دون أن تكون ثمة دروس يمكنهم استقاؤها منه بالضرورة.

كان عطيّة ساخطا عموما على المقاربة العربية الحديثة تجاه الجنس القروسطي. وقد شاطره ذلك السخط الصحفي والروائي المعارض إبراهيم عيسى، الذي ألف كتابا غاضبا خصيصا للرد على الحظر الذي فرضه الإسلاميون على مناقشة المواد الجنسية في السجالات العامة. وأصر على وجوب أن يتعرف المسلمون المعاصرون ليس على كتابات المسلم العادي في العصور الوسطى، وإنما تحديدا على كتابات علماء الإسلام الذين لا يمكن التشكيك بإيمانهم. وهكذا، فقد قدم عيسى في كتابه **الجنس وعلماء الإسلام** تلخيصًا لكتابات النفزاوي وابن حزم والسيوطي، إضافة إلى التفاسير القرآنية التي وضعها كبار علماء الإسلام لقصة الغواية بين النبي يوسف وزليخة المفصّلة في القرآن نفسه.[150] ورأى عيسى أن «الحقيقة [هي] أن الثقافة الجنسية المفقودة في عالمنا العربي هي محصلة ثقافة الحرية المفقودة في عالمنا العربي».[151] وأعرب الكاتب عن سخطه العميق على تضييق هامش السجال من قِبل بعض الإسلاميين الذين يعتبرون «أن الكتب الجنسية القديمة حرام مطالعتها» دون أن يدللوا على هذا الرأي بأية أدلة من النصوص الدينية.[152] كما اعتبر عيسى كتابه بمثابة دعوة إلى «إعادة النظر ورد الاعتبار للمرأة في عالمنا العربي».[153]

كان عيسى يدرك بأن الكثير من الكتب القروسطية عن الشهوة والجنس قد وضعت النساء في منزلة أدنى من الرجال. ولذلك فهو لم يعتمد مثل تلك الآراء الجنسوية

---

(١٤٩) المصدر السابق، ١٤.

(١٥٠) إبراهيم عيسى، الجنس وعلماء الإسلام، كلام في محرمات التطرف ورجال الدين (القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٤).

(١٥١) المصدر السابق، ١٩.

(١٥٢) المصدر السابق، ٢١- ٢٣.

(١٥٣) المصدر السابق ٤٣.

وأعلن أن شغله الشاغل في هذا الكتاب منصبّ على «إثارة العقل والفكر ونزع كل التوابيت الفارغة الساكنة في عقولنا».(١٥٤) وقد طرح مشروعه كمشروع نسوي، إذ يقول: «اكتشفتُ كم يحكم الجنس عقول المتطرفين وكيف تمثل المرأة شغلا وشاغلا في حياتهم، مما يدفعهم إلى تكريس كل كتاباتهم وجُلّ فتاواهم، ومعظم خطبهم وأهم شرائطهم الصوتية عن المرأة. وأنتجت المرحلة الحالية في تاريخ مصر أحقر فهمٍ وفِكرٍ تجاه المرأة، يجعل منها شخصا كريها ومواطنا من الدرجة الثانية، ومسلما ناقصا».(١٥٥) ويترافق ازدراء عيسى لأولئك الإسلاميين مع ازدرائه لمموليهم المزعومين: «يجري ذلك كله في ظل حمّى من الشذوذ التي تنتاب أقطارا ودولا هي أول من يموّل ويروّج للأفكار البدوية الصحراوية ضد المرأة، وكأنها تنتقص من قدرة المرأة وتُعلي من قيمة الذكورة غطاء ساترا ومبررا فقهيّا ودينيا لغرقهم في شذوذ محموم يمثل ظواهر نفسية واجتماعية دامية النتائج».(١٥٦) وكما سنرى في الفصلين التاليين، فإنّ الزعم بأن عرب الخليج «البدو» هم «شواذ» جنسيا و«لوطيين» يظل ثيمة مهمة في تصوير عرب الخليج في الأدب الذي أنتجته بلاد الشام ومصر منذ سبعينيات القرن العشرين.

وعلى النقيض من مقاربة عطيّة وعيسى الجدلية المحضة،سعى مؤلفون آخرون إلى تقديم إسهام إيجابي في أدبيّات الجنس. ولعل الكاتب السوري إبراهيم محمود كان أكثر هؤلاء المشاركين في تلك المقاربة غزارة في الإنتاج. ويُعد كتابه **المتعة المحظورة** أول كتاب علماني يتعامل بشكل حصري تقريبا مع مسألة اللواط بين الرجال، وبين الرجال والنساء، المعروف بـ «الشذوذ» (يضم الكتاب أيضا قسما قصيرا عن البهيمية). والكتاب هو الثالث من بين أربعة كتب وضعها محمود حول الموضوعات الجنسية. وكان الكتابان الأولان محاولة لاستكشاف مكانة الجنس في القرآن وفي مباهج الجنة.(١٥٧) ولا يكتب محمود بالضرورة بأسلوب أكاديمي، رغم

(١٥٤) المصدر السابق ٤٤.

(١٥٥) المصدر السابق، ٥٣.

(١٥٦) المصدر السابق، ٥٣- ٥٤.

(١٥٧) راجع كتابيه **الجنس في القرآن** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، و**جغرافية الملذات، الجنس في الجنة** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٨).

أن أعماله تحتوي على الكثير من البحث والدراسة. وغالبا ما تقوم كتاباته على التكرار وتتميز بالإفراط في المبالغة. مع ذلك، فهي تشكل نوعا جديدا من الكتابة حول الموضوع. ففي كتابه الثالث هذا، ورغم احتشاده بالتكرار وافتقاره للتماسك،(١٥٨) يسعى محمود لدراسة تلك الظواهر الجنسية في تاريخ المسلمين العرب دون إطلاق الأحكام الأخلاقية التي تزخر بها مثل تلك الدراسات. والواقع أنه بدا على غير دراية بالكثير من الجدل الحداثي حول تلك الموضوعات، باستثناء العنصر الإداوني. فها هو يعلن أن «رفض» الحقيقة التاريخيّة لتلك الظواهر «لا يفيد».(١٥٩) فـ«حضور» اللواط، بنوعيه الأكبر (الإيلاج الشرجي لذكر في ذكر آخر) والأصغر (الإيلاج الشرجي لذكر في أنثى) في ماضي العرب «يتوزع في كتب شتَّى: تراثية، تاريخية محضة، وفقهية وكشكولية... إلخ». ومن ثم لا يمكن رفضه «لتسيير التاريخ كما كان، بصيغة: كما يجب أن يكون، إنما يتطلب معاملة مختلفة».(١٦٠) بالنسبة لمحمود، يحتاج هذا الموضوع معالجة خاصة «لا باعتباره موضوعا داخلا في تركيبنا النفسي - الثقافي، بل ثقافة قائمة بذاتها، لا بد من البحث في مكوناتها، وكيف تشكّلت وتجلّت هذه المكونات في سياقها الاجتماعي والتاريخي والأنثروبولوجي والفكري».(١٦١) وقارن محمود مقاربته بما يواجهه «هذا التاريخ التراكمي لأدبيّات اللواط في إطارها العربي - الإسلامي» من تجاهل في تاريخ العرب الحداثيّين حيث

> يستند إلى موقف متمذهب موجَّه راهنا، فلا العرب، المسلمون خاصة، ولا المسلمون عامة، راغبون في سماع من يذكِّرهم بالحضور اللواطي في تاريخهم، خصوصا أن هذا التاريخ يحتفظ بوضعية إشراقية مرموقة لهم في الماضي، عندما كان الإسلام دينا وثقافة

---

(١٥٨) من أمثلة غياب التماسك إدراجه لفصل قصير (الفصل التاسع) في الكتاب عن الاعتزاز بالمثليّة في القدس، نقل فيه آراء لدانيال بويارين Daniel Boyarin عن القدس والمثليّة الجنسية بين الذكور. ولم يقدم المؤلف تعليقا يربط به هذا الفصل ببقية الكتاب، كما أن ذلك الفصل القصير ليس له مقدمة أو خلاصة أو ما يشرح علاقته بالموضوع. إلى جانب كثير من الجمل غير المتماسكة التي تنتشر في سائر أنحاء الكتاب. انظر المصدر السابق، ٢٥١ - ٢٥٣.

(١٥٩) إبراهيم محمود، المتعة المحظورة، الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠)، ١٢ - ١٣.

(١٦٠) المصدر السابق، ١٣.

(١٦١) المصدر السابق، ١٣.

وشعوبا آمنت به، أو أُخضعت لسلطته... ولأن اللواط مرفوض من وجهة نظر أخلاقية سائدة، وكان محظورا فقهيا على أكثر من صعيد... [تماشيا] مع الصورة النقية المثْلنة للإسلام الكوني.(١٦٢)

مع ذلك، فتلك المزاعم المهيبة من جانب محمود ليست دقيقة، فالعلمانيون والإسلاميون لم يتجاهلوا تلك الكتابات وذلك «الحضور» للواط بل ظلوا يتفاوضون حول الحيز الذي شغله في تاريخ الماضي ويشغله في تاريخ الحاضر. وكَوْن الكثير من الإسلاميين يدينون حضور اللواط في التاريخ العربي-الإسلامي لا يعني أنهم تجاهلوه أو غضوا الطرف عنه.

وكما رأينا، فبرغم اكتفاء بعض الإسلاميين بالإدانة، فقد فعلوا ذلك بطريقة تاريخية، إذ اعترفوا بوجود اللواط وإدانته في الماضي وطالبوا بمعاملته بالمثل في الحاضر. وبينما لم ينكر وجوده سوى قلة من القوميين، فقد اكتفى أغلبهم بإرجاعه إلى أصول أجنبية (سيرا على خطى المستشرق آدم ميتز) دون إنكار وجوده في التاريخ العربي. فما الذي أثار، إذن، ذلك الرأي الذي يعتنقه محمود ويستخدمه كنقطة انطلاق لسؤاله؟ لماذا يزعم محمود أنه يحرِّض على خطاب عن موضوع كان بالفعل جزءا من تيار متواصل من الكتابات التاريخية والأدبية لأكثر من قرن؟ وما هي تحديدا النقطة المفقودة في الأرشيف القائم والتي يريد هو أن يثيرها؟ ستقدم لنا قراءة هذا الكتاب- الباعث على الملل في أغلبه- بعض الإجابات.

بداية، أصرَّ محمود على أن التحقيق الذي يقوم به، والذي يضفي على اللواط وعيا مستقلًا كموضوع للدراسة، يهدف إلى «البحث في حقيقة اللواط، وكيف كان، من حيث تحليل مكوناته، والتنقيب في أرضيته، والإمكانات التي وُظِّفت له... بقصد [تطوير] مقاربة [تبحث في] آلية العمل فيه فكريا، في التاريخ العربي-الإسلامي، وكيف قاوم كل ما يهدد وجوده».(١٦٣) وفي سياق استقصائه، أوضح محمود كيف عرّف عالم المعاجم الأندلسي ابن سيدَه (١٠٧٧-١٠٦٦م) في القرن الحادي

---

(١٦٢) المصدر السابق، ١٣.

(١٦٣) المصدر السابق، ١٥.

عشر متعة الفَرْج في معجمه، المُخصَّص. كما أوضح أن الاهتمام الذي أولاه ابن سيده للمدخل الخاص بـ«الدُبُر» في معجمه لا يمثل اتهاما، إذ «لا نتهم ابن سيده باللواطية، فربما كان لوطيا بطريقة معينة، وكان ما كتبه نتاج معايشة حياتية، وربما لم يكن كذلك، فثقافته الموسوعية اللغوية قد تكون نتاج مشاهداته دون أن يكون [بالضرورة] مساهما في ما كان يجري بخصوص المتعة الدُبرية».(١٦٤) ولا يتضح هنا ما إذا كان محمود متورطًا بمشروع غير واضح يهدف لفضح شخصيات تاريخيّة، وإن كان الأمر كذلك فلأي غرض سياسي؟ حيث إنه يكرر تلك الأسئلة حول طبيعة الممارسات والشهوات الجنسية للشخصيات التاريخيّة مرة تلو الأخرى، كما سنرى بعد ذلك، وبذات الطريقة المتسائلة دون أن يقدم لنا إجابة محددة لأيّ منها.

خصص إبراهيم فصلا لـ«اللواط الأصغر»، ناقش فيه الآراء الفقهية تجاهه وأشار أساسًا إلى أن المذهب المالكي هو الوحيد من بين المذاهب الفقهية السنية الأربعة الكبرى الذي أباحه بينما حرمته بقية المذاهب.(١٦٥) ويتساءل محمود، لدى مناقشة آراء التيجاني، الفقيه التونسي ابن القرن الرابع عشر، حول إباحة إيلاج العضو في الدبر (في وصال غيريّ)، «هل كان التِيجاني يمارس اللواط الأصغر؟ لا نعلم ذلك، ولكن إذا كان داخلا في هذا الإطار، فليس من حقنا أن نسائله حول ذلك، ما دام يشرّع لمتعة النفوس، ويفتح الجسد على كل منافذه».(١٦٦) لاحظ أنه في حالة التيجاني، يُطرح السؤال الساعي لفضح ممارساته الجنسية كـ«مساءلة» غير مشروعة، لا كـ«اتهام» كما في حالة ابن سيده.

والواضح أن وجهة نظر محمود شديدة التأثر بكُتب ميشيل فوكو حول تاريخ الجنسانيّة والآراء الغربية المعاصرة حول المتعة. مع ذلك فإنّ مقاربته العلمانية (التي تتسم بنبرتها المحسوبة ومنهجها غير التصادمي تحاشيا أحيانا لاستعداء الإسلاميين)

(١٦٤) المصدر السابق، ٦٦. ويطرح محمود سؤالا مشابها عما إذا كان التيفاشي، المؤلف التونسي الذي عاش في القرن الثالث عشر، «داعية لوطيا» هو الآخر، ويخلص أنه ما من دليل على ذلك. انظر المصدر السابق، ٦٠.

(١٦٥) راجع الفصل الرابع، «اللواط الأصغر: متعة الدبر الأنثوية المحظورة».

(١٦٦) المصدر السابق، ٩٩.

تتجاهل التاريخ العلماني للسجالات الجنسية في العالم العربي المعاصر. فهو إذ يعتبر اللواط «ليس استثناء، إنما فعالية مورست بعمق في ظل مناخ ساعد على ذلك...»، يقول إن «مما يؤسف له أن كثيرين، إن لم يكونوا الغالبية العظمى من المهتمين والباحثين من الكتاب العرب (الحديثين والمعاصرين) قللوا من أهمية هذه الظاهرة وخففوا من تأثيرها، رغم إشارتهم إليها، تحت باب (المجون)، وهي تسمية ذات معنى أخلاقي استنفاري فرزي، وهي تحيل كل داخل فيها، في حدود الآثم تماما».[١٦٧] وذكر، كمثال، آراء شوقي ضيف المعاصرة عن أبي نواس، فيما تجاهل السلسلة الحداثيّة الطويلة من المفكرين السابقين واللاحقين على ضيف، الذين، كما رأينا في فصول سابقة، لم يكونوا دوما يدينون الشاعر الكبير.[١٦٨] كما ذكر أيضا واحدا من تصريحات أحمد أمين الأخلاقية دون وضعه في السياق التاريخي لأعمال أمين الفكرية، التي احتوت على ملاحظات أقل احتكاما للأخلاقية (كما رأينا أيضا في فصل سابق). وزعم محمود دون وجه حق أن أمين «في ضوء هذه الأخلاقية، رفض التعامل مع ما هو مؤرَّخ في هذا الإطار، وكأنه غير موجود، وكأن عدم ذكره كاف لإنهائه تاريخيّا».[١٦٩] بيد أن ذلك غير دقيق، فأمين، وعلى النقيض من مزاعم محمود، لم ير اللواط على أنه عابر في الثقافة العباسية، وإنما ممثل لها.

وقد ذهب محمود إلى أبعد من ذلك في تعميمه غير الدقيق على العالم العربي المعاصر. والواقع أنه بات بإمكاننا، في هذا السياق تمييز هدف محمود من التظاهر بالتحريض على خِطاب كان قد أُثير بالفعل قبله بأمد طويل، إذ يسعى لتصوير نفسه كمفكر عربي متفرّد بتعاطفه مع أولئك الذين يدينهم المجتمع على ممارسة اللواط. وبينما يظهر تعاطف محمود جليا في كتابه، فإن محاولته لطرح هذا التعاطف على أنه فريد من نوعه إنما يسهم في الخطاب الآخر، الذي تحرّض عليه الأممية المثليّة، وهو خطاب ليس له علاقة كبيرة بالتطورات الفكرية في التاريخ العربي الحديث.

الواقع أن محمود، متفقا مع الأممية المثليّة، سارع إلى فرض آراء اللورد ألفريد

---

(١٦٧) المصدر السابق، ١٣- ١٣١.

(١٦٨) المصدر السابق، ١٣١، ١٩٠.

(١٦٩) المصدر السابق، ١٨٦.

دوجلاس Alfred Douglas (صديق أوسكار وايلد الذي اتهم الأخير بإقامة علاقة جنسية معه)[*] عن «الحب الذي لا يجرؤ على النطق باسمه» على العالم العربي. ففي حين يتحدث، مُحقّا، عن وجود قُوى مجتمعية (في إشارة واضحة للإسلاميين) تسعى لمهاجمة لوطيين حقيقيين ومتخيلين بغرض إعلان «طهرانية المجتمع»، فهو يؤكد بأننا: «نجد في ضوء ذلك ندوات تُعقد، أو مسامرات ليلية يجري فيها ذمهم [اللوطيين]... نعم، إن صوت اللوطي ما زال ملاحَقا داخل الذاكرة الجماعية المتصلبة، بوصفه الصوت المنكر، وجلاّب العار، وسلوكه ما زال مستهجنا ومثيرا للتقزز».[١٧٠] لكن الإشكالية في تلك الإبستمولوجيا الدوجلاسية المُقحَمة تكمن في فكرة الذاتوية التي تدعو إليها. إذ رأينا، على مدار استعراضنا التاريخيّ، أنه ليس هنالك ذات اسمها «لوطي» تصبو للتعبير عن نفسها، ولا «صوتا لوطيا» جرى قمعه. بل إنه رغم المناقشات التي لا تُعَد لأشعار أبي نواس في كتب مختلفة ومتنوعة، لم يتوانَ كامل الشناوي، كما رأينا من قبل، عن السفر عائدا عبر الزمن كي يتيح لأبي نواس، الذي أخطأ بتعريفه كصاحب ذات «لوطية» أو «شاذة»، فرصة التحدث، وإن كان بلسان الشناوي. وهذا لا يعني أننا ننكر أن بعض القوى المجتمعية تطلق أحكاما قاسية على بعض ممارسات الوصال الجنسي المثليّ (والغيريّ)، ولكننا نؤكد مع ذلك، ببساطة، أن ثمة خطأ أنطولوجي ومنطقي (عدا عن كونه مغالطة تاريخيّة) يتمثل في الخلط بين الذوات والممارسات أو في الربط بين الشهوات الجنسية والهويات.

إن حُكم محمود على معظم تلك الشخصيات التاريخيّة، التي أسبغ عليها صفة «لوطية» كذوات وصِفة «كارهي النساء» حسب التقليد الإغريقي الخاص بالشهوة المثليّة للذكر، هو في حد ذاته استنتاج ناتج عن تحليل أشعار وكتابات موجودة تعبر عن تلك التوجهات الجنسية، وإن ليس حصريا. لكن الإشكالية، أو بالأحرى الغياب الكامل للدقة، تكمن في محاولته لدمجهم وإدراجهم في مثليّة جنسية حصرية لم تعترف بها حتى القلة منهم، وهو ما ينطبق على أبي نواس نفسه.[١٧١] لقد زعم محمود،

(*) العبارة بين القوسين هي إضافة من الكاتب على الترجمة العربية.

(١٧٠) المصدر السابق، ١٣٥.

(١٧١) حول تهمة كراهية النساء،انظر المصدر السابق، ١٦٣، كمثال.

متفقا مع كتّاب سابقين دون أن يستشهد بهم، أن تعبير ذكورية العرب المسلمين عن اهتمامها بالغلمان في العصر العباسي إنما جاء كـ «رد فعل ذكوري تجاه طغيان (الفَرْج)- إن جاز التعبير... وخاصة عندما غصَّت قصور الخلفاء والأمراء والأغنياء بمئات الجواري، ومن كل صنف ولون، وتم تصنيفهن كسلع، فنما الميل تجاه الحب المثليّ الذكوري، كرد فعل سلبي تجاه الظاهرة المذكورة».[١٧٢] ولاحظ محمود، كشأن العديد من كتّابنا، أن جانبا كبيرا من ذلك لم يكن موجودا عندما بدأ العرب في حكم الإمبراطورية المسلمة، وإنما دخل مع العناصر الأجنبية التي جاءت لتحكمها. واقتبس من أحمد أمين استشهاد ميتز بأن الجاحظ زعم أن الافتتان بالغلمان جاء من خُراسان.[١٧٣] مع ذلك، كان محمود، شأنه شأن بعض كتابنا وليس كلهم، حريصا على ألا يعتمد التفسير القائل بأن للّواط أصولًا أجنبية أو أنه وافد على ثقافة العرب المسلمين؛ بل شدد على أن «اللواط... لا يمكن تفسيره بما هو خارجي، وإن كان للعوامل الخارجية دور في ذلك. ثمة عوامل ذاتية وموضوعية تؤثر كثيرا في نموها وتأصيلها وتنشيطها وتعزيزها وإعادة تداولها كذلك».[١٧٤] وبعد أن استعرض محمود إدانة القرآن والأحاديث النبوية للواط بغية إثبات أسبقية وجوده على العنصر الأجنبي، خلص إلى أن «ربط اللواط بما هو خارجي لا يفسر ما هو تاريخي، بل هو نوع من التبرير التراجعي لظاهرة ما كان لها أن تتأصل من دون مُغذّيات اجتماعية وثقافية ونفسية، وخصوصا في ظل خلائط بشرية متعددة الأجناس والألسن».[١٧٥]

ولخَّص محمود كتاب محمّد جلال كشك لقرائه، ممتدحا بعضا من استنتاجاته الجريئة ومُدينا ما اعتبره ديكتاتورية و«تهديدا» للقرّاء الذين لا يتفقون مع كشك. وكمثال، لم يرَ محمود في نقد كشك اللاذع لكتاب بوحديبة نقدا مشروعا أو ثاقبا، بل رأى فيه مجرد انعكاس لـ«البنية الفكرية للكاتب [كشك]، وجُلّ الكتابات التي تأخذ بظاهر النص الشرعي، وتضفي [عليه] قيمة معيارية مطلقة... مقابل البدع الشريرة

(١٧٢) المصدر السابق، ١٦٩.
(١٧٣) المصدر السابق، ١٧٩.
(١٧٤) المصدر السابق، ١٨٠.
(١٧٥) المصدر السابق، ١٨١ - ١٨٢.

ولوثة تقليد المغاير الكافر، حيث لا يناقِش بقدر ما يمارس تذميما للآخر وتسفيها بتسفيه ليس إلا، فقط لأنه لا يفكر على طريقته».[١٧٦] هذا التصوير النمطيّ للمفكرين الإسلاميين كأشخاص موغلين في المواقف الإيديولوجية كان يمكن أن يجد بسهولة ما يدعمه في كتاب كشك. لكنه تصوير يتجاهل كل الأدلة التي تدحضه، حيث إن كشك يكشف النقاب عن جانب كبير من الأفكار الاستشراقية العبثية المبعثرة في كثير من صفحات كتاب بوحدية. وهكذا، فإن محمود، شأنه شأن خطاب الأممية المثليّة الذي اعتاد تجاهل تلك المخاوف، لن يلتفت إلى أي منها، إذ أنه يوفر طاقته الجدالية لإدانة كشك.[١٧٧]

ورغم أن كثيرا من أوجه نقد محمود لموقف كشك المتعجرف، والظريف في الوقت ذاته، لها ما يسوغها (بما في ذلك إدانة كشك لأبي نواس، كما ذكرنا من قبل)، فإن محمود لا يضع تصريحات كشك عن الغرب في سياقها مع الآراء الاستشراقية الغربية عن العالمين العربي والإسلامي، وهي الآراء التي كان كشك يرد عليها في الأساس. وفي المحصلة، يظل كتاب كشك مؤلَّفا شخصيًّا وأيديولوجيا يعبر عن «خواطر» الكاتب كما يشير العنوان، وليس دراسة تاريخية موضوعية. ومع ذلك، لا تكفي هذه الحقيقة للتهدئة من نبرة محمود الغاضبة:

> إن الغرب لا يخلو من أخطاء، من خطايا، من شطحات شتّى، على أكثر من صعيد، ولكنه قبل أن يكشف الآخرون (خارجه) عنها، هناك (في الداخل) من يكشف. الغرب لا يخشى (عوراته)، وإن كان يتستر عليها أحيانا. إنه يدركها وبأكثر من معنى. فهل يستطيع الأستاذ كشك تناول ما في مجتمعه، وفي عالمه الإسلامي من أخطاء قاتلة، وخطايا مدمرة، وممارسات لم يشر إليها بحرف واحد، وهي: اللواط وغيره، والذي يتميز بحضور كبير؟ وهل دقق في حقيقة تفسيره لما يجري على أساس حضاري؟ أليس هذا الإجراء يؤدي بمنهجه إلى طريق مسدود راهنا وفي عالمه العربي فالإسلامي كذلك؟[١٧٨]

---

(١٧٦) المصدر السابق، ٢٠١.

(١٧٧) المصدر السابق، ١٩٤- ٢٢١.

(١٧٨) المصدر السابق، ٢١٦- ٢١٧.

لقد اعترف محمود بوجود قدر كبير من الدعاية الغربية العنصرية التي كانت وما تزال موجهة ضد الإسلام وأن جانبا كبيرا من تلك الدعاية يوجّه «تهمة اللواط» للإسلام، «لكن اعتماد المؤلف على ذلك واعتباره حقيقة أوروبا، ثم عكْس التهم، [إنما] يشكل أصولية تمذهبية معكوسة، وافتخارية كذلك. حيث جعل السلبيات كلها تلك الملصقة بالإسلام [من جانب الأوروبيين]، بشكل خاص، علامة فارقة أوروبية، ومعالجة الخطأ بالخطأ خطأ أكبر».(١٧٩)

كذلك كان شعور محمود بالإحباط من كشك واضحا فيما وجهه للأخير من أسئلة محيرة:

> **كم كنت أتمنى أن أعثر على إشارة ولو عابرة في كتابه، إلى أولئك الذين يفضلون الغلمان على الجواري- حتى الآن- في عالمه الإسلامي، وهذا يتم جهارا- والمغزى الأخلاقي لذلك واضح- ولكنني لم أعثر عليها، فأين هي روح البحث العلمي فيما كتبه الكاتب؟... وكم كنت أتمنى أيضا أن أعثر على فقرة أو إشارة معينة إلى انتشار اللواط في السجون، في العالم العربي والإسلامي. إن رؤية ما يجري في الأحياء المكتظة بالسكان (أحياء الفقراء المعدومين، وشبه المعدومين)، في المدن العربية والإسلامية، والنسب الكبيرة للأطفال، الذين ينخرطون في السوق رغم أنوفهم، وفي أعمال مرهقة، والويلات الجسدية والنفسية المترتبة على أعمالهم، وهم بعيدون عن أهليهم، أو مستبعدون من قبل أهليهم بقصد العمل إرغاما، ومنها اللواط [هكذا في الأصل، وربما كان محمود يعني البغاء من النوع اللوطي]، كما لا يخفى على كل متتبع على صعيد المسح الاجتماعي لهؤلاء في تحركاتهم وكيفية التأثير فيهم، ودفعهم نحو الانحراف المتعدد الأشكال. إن كل ذلك يقربنا من الواقع المعاش أكثر، وحقيقة اللواط وكيفية تداوله.(١٨٠)**

أما بالنسبة للسحاق، فنجد محمودا يقدم صورة متعاطفة مع وجوده أو غيابه في النصوص الإغريقية والرومانية وفي النصوص الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية. وقد تعامل في أغلب الأحيان مع الكتابات القروسطية الشائعة عنه (خاصة كتاب التيفاشي). وبينما ظلت نسوية محمود واضحة على مدار الكتاب

---

(١٧٩) المصدر السابق، ٢١٧.

(١٨٠) المصدر السابق، ٢١٨- ٢١٩.

في نقده الدائم لثقافة ذكورية سادت في العالمين الإغريقي والروماني وفي العالم الإسلامي القروسطي كما تسود الآن في الغرب وفي العالم العربي، فإنّ مقاربته المتعاطفة، كما كانت في حالة اللواط، ظلت منحازة للغيريّة. وهكذا، فبينما لا تتطلب الغيريّة الجنسية عند محمود تفسيرا أو بحثا في الأصول، فإنّ الشهوة المثليّة بحاجة دائمة إلى التفسير وكشف النقاب عن «حقيقتها». وإذا كان للواط أسبابه الناجمة عن قمع اجتماعي ما، فحال السحاق، فيما يبدو، ليس مختلفا. وهكذا، فقد نتجت غَلَبَة العلاقات السحاقية أثناء العصر العباسي عن تحالف بين المرأة الحرة (الزوجة) والجارية المستعبَدة. ففيما شعرت الزوجة الحرة بالهجران الجنسي من قبل زوجها، الذي انغمس في الملذات الجنسية مع الجواري والغلمان، فإنّ الجارية المستعبدة شعرت بأنها مستخدَمة ومُشيَّأة لدرجة أنها عقدت «تواطؤا جسديا» مع الزوجة الحرة، مثّل «تحديا قهريا لسلطة الرجل في الواقع». وهكذا، خلص محمود إلى أن الرفض الغيريّ الذي واجه به الرجلُ النساءَ الحرائر، وتشييئه للجواري المستعبَدات هو سبب السحاق: «السحاق يظل وليد الجسد المهمّش، ونداء الجسد المقهور، ورد فعل على ذلك الاحتقار الجنسي، والجنسانيّة الطاغية الـمُنحِّية لحضوره الإنساني... إن استهلاك الجسد الذاتي- في حالة السحاق- هو صيحة إنذار لجسد لا يعرف سوى قمع الجسد، وتجاهل كينونته المسحوقة والمكبوتة والمدانة [من قِبَل الرجال الغيريّين؟] قبل تشكلها».(١٨١)

وهكذا، لا يمكن أن يتواجد السحاق، شأنه شأن اللواط، إلا كتكوين عكسي (reaction-formation) لغيريّة لا يمكن تحقيقها، إذ ينتج عن عدم تحققها، كما يبدو، انحراف شهوة (النساء)، أو على الأقل انحرافها عن اختيار الموضوع الجنسي الصحيح. وهنا يبرز الارتباك والتناقض في نظرية محمود، التي يشاركه فيها كثير من كتّابنا، علمانيين ودينيين، حيث يرى ويرون أن المثليّة الجنسية عند الذكر تنتج عن وفرة النساء بينما المثليّة الجنسية عند الأنثى تنتج عن ندرة الرجال. فهل عدنا هنا إلى الاعتدال الأرسطي، حيث تُسبب الوفرة أو الندرة انحرافا عن السويَّة، ومن ثم

(١٨١) المصدر السابق، ٣١٢.

تبرز الحاجة إلى الاعتدال؟ فإذا كانت تلك هي القاعدة، فيتضح لنا كيف أن رُهاب المثليّة والانحياز للغيريّة كانا متغلغلين في مشروع محمود. فالحل الذي يقدمه للحدّ من تهميش المثليّين هو القضاء عليهم، بل وعلى المثليّة الجنسية كلية، عن طريق إلزام المجتمع بنظام من الاعتدال سوف يضمن توجُّها غيريّا لكافة أعضائه. يبدو أن تلك هي نظرية الشهوة التي يقدمها محمود، إذا ما كانت ثمة نظرية يمكن استخلاصها من كتابه و/ أو آرائه غير المتوافقة والمتناقضة التي تشترك في بديهياتها مع الأممية المثليّة.

وحتى عندما ناقش محمود حالة الشهوات البهيمية في النصوص الإغريقية واليهودية والمسيحية والإسلامية، ظل نسويا مُخلصا. إذ لاحظ كيف أنه في حالة الإسلام، تتفق كافة المذاهب الفقهية الإسلامية على أن العلاقات الجنسية مع الحيوانات محرَّمة، لكنها تختلف في العقوبة المقررة. مع ذلك كان محمود منشغلا بالجنسويّة التي تعاملت بها الكتب القروسطية مع البهيمية عندما كان الرجل هو الذي يمارسها وليست المرأة. لقد هيمن استعراضه للجنسويّة التي شابت الفلسفة واللاهوت الإغريقي والروماني واليهودي والمسيحي والإسلامي على مقاربة الكتاب بأكملها. بل يمكن أن ننظر إلى الكتاب، في الواقع، كإدانة إيريجارية (نسبة للوس إيريجاراي) للـ«مثليّة الجنسية»[١٨٢] على أنها «جنسانيّة الرجال ككل»، وهنا ربما كان يجدر بنا أن نعيد النظر في زعم محمود الضمني بأنه الكاتب العربي الوحيد الذي يتعاطف مع «اللوطيين» الذين حُوِّلوا إلى «جايز» gays وجوديا (أنطولوجيًّا) ومعرفيا (إبستمولوجيا) على طريقة الأممية المثليّة. فإذا كان ذلك ما يرمي إليه، فسيكون على صواب بالتأكيد، فالأغلبية العظمى من الكتّاب العرب (المتأثرين بالتصنيفات الجنسية الغربية) ممن أبدوا تعاطفا مع المضطهَدين بسبب شهواتهم وممارساتهم الجنسية، بدءًا من المنجِّد ومن جاءوا بعده، قد أعربت عن هذا التعاطف من داخل تشكيلات الشهوة المُعاشة محليا (مناقضين

---

(١٨٢) انظر لوس إريجاراي، ذلك الجنس الذي ليس جنسا:
Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One*, trans. By Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 171.

التزامهم بالأخلاق الفيكتورية والداروينية الاجتماعية الأوروبية)، وليس من داخل التشكيلات التي تفرضها قوى غربية قوية تحمل على الأغلب أجندات إمبريالية مُشفَّرة على أنها دعوات للتحرّر.

الطبقة مرة أخرى

لم يكن محمود المساهم الوحيد في تلك الحجج العلمانية التي ترد على آراء الإسلاميين. إذ قدّم عدد من المؤلفين العرب أيضا إسهامات هامة لم تقنع بالمقاربة الطهرانية للإسلاميين دون تمحيص وتحليل، كما لم تعتبرها العنصر الوحيد الهام في فلسفتهم. في كتابه **الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية**، وصف الكاتب السوري محمّد كمال اللبواني[١٨٣] الثورة الجنسية للإسلام من منطلق طبقيّ. واللبواني طبيب ورسام وناقد ثقافي سوري، وأحد أبرز المعارضين السياسيين. ويعد كتابه واحدا من أكثر الإسهامات عمقا.[١٨٤] يرى اللبواني أن «الإسلام» الذي جلب أفكارا جديدة عن الجنس والعلاقات الجنسية، لم يستطع تجاوز المستويات الاجتماعية-الاقتصادية للمجتمع الذي مارس عليه سيادته. مع ذلك، ومن أجل فرض سيطرة أفكار معينة، حاجج اللبواني، بأن الفقهاء قد استحضروا قراءات وتفسيرات بعينها للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية شكّلت نظاما متماسكا من الأفكار عن الأمور الجنسية لخدمة الطبقة الحاكمة. ومن ثم فإن هؤلاء الفقهاء «أدخلوا القدسية على قرارات سياسية حديثة التكوّن تخدم هذه الطبقة».[١٨٥] وفي معرض رده على المعارضين المحتملين لآرائه، أصرّ اللبواني على التالي:

> كيف عالج الفقهاء مسألة التنظيم الجنسي بكل تلك الدرجة من الدقة والحرفية في حين أن مسائل أهم بقيت مهملة وغائمة مثل مسألة السلطة الوراثية التي أُلصقت

---

(١٨٣) محمد كمال اللبواني، الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية (لندن: رياض الريس، ١٩٩٤).

(١٨٤) سُجن اللبواني عام ٢٠٠١ لاعتراضه على مداهمة الحكومة السورية للمعارضين.

(١٨٥) المصدر السابق، ٧٠.

بالإسلام طول حياته... إن الفقه والأخلاق المعروضة على أنها تمثل الإسلام الصحيح ما هي إلا خادمة مطيعة مفصلة على قياس طبقة وتخدم مصالحها، وهي في التاريخ الإسلامي إما أن تكون تجارية-عسكرية (سُنّة) أو زراعية-إقطاعية (شيعة).[١٨٦]

وقد لاحظ اللبواني، سائرا على خطى كثيرين من قبله، بأن الصراع في الإسلام القروسطي كان بين الفكر المعتزلي القروسطي، الذي ألهمته الفلسفة فكان معاديا للحَرْفية والأصولية، وبين الفكر الحنبلي، الذي كان شديد المحافظة والحَرْفية. وهكذا، فإنّ الأصولية الإسلامية الحديثة:

تحاول أن تقدم للشباب القارئ الباحث عن إيديولوجيا تُعلِّب سلوكه ثقافة طبقات قديمة بائدة بثوب الإسلام الصحيح الأصلي الموثق، ولا نستغرب بعد ذلك إذا وجدنا هذا الكم الهائل من الكتب القديمة جدا والتي يعود أحدثها إلى مئات السنوات في أسواق الكتب [اليوم]، مطبوعة [في طبعات جديدة] على أحسن الورق ومجلدة أحسن التجليد وتطغى على الواجهات والرفوف. لكي لا يبقى للكتاب الحديث الذي يناقش الواقع الراهن إلا الهامش والعتبة. لقد أعيد طباعة كتب قديمة وأعيدت مشاكل ومسائل قديمة جدا إلى ساحة التفكير، في حين تُهمل مسائل حديثة خطيرة.[١٨٧]

لم يلتفت اللبواني للدور الاستشراقي في إنتاج الكتب. مع ذلك فقد أدرك أن الأصولية الإسلامية الجديدة، مثل نظيراتها في شتى أنحاء العالم، كانت تردّ على أفكار رأسمالية إمبريالية وعلى الطبقات التي تخدمها تلك الأفكار. فإذا كانت الثقافة الإمبريالية الجديدة قائمة على كشف الجسد وإثارة شهوات لا ترتوي، فقد رأى اللبواني أن الأصولية الحديثة تسعى لسَتر الجسد وإغلاق أبواب الشهوة المفتوحة. وقد أخضع الحداثة الرأسمالية الإمبريالية في المستعمَرات لمستوى التحليل نفسه الذي أخضع له الأصولية، حيث يرى أنّ

الحضارة الحديثة فتحت آفاقا رحبة لنمو رهيب في الرغبات، والثقافة الرأسمالية تثير في الإنسان المعاصر كمّا مخيفا منها، بحيث إن الوصول إلى توازن ما أصبح مستحيلا، إن غالبية سكان الأرض يستحيل عليهم نظريا وعمليا تحقيق حد أدنى

(١٨٦) المصدر السابق، ٧٠- ٧١.

(١٨٧) المصدر السابق، ٧٢.

من إشباع رغباتهم المثارة بشدة، فالسياسة الثقافية الرأسمالية أو التكنيك الجنسي الإيديولوجي الإمبريالي يقوم على إنتاج الكبت وتجديده على نطاق واسع في الوقت الذي يدّعي فيه أنه يحقق الحرية... الكم الهائل من الكبت ليس فقط الجنسي بل السياسي والثقافي والاقتصادي، لا يبقى أمامه إلا الإشباع الرمزي أو التعويضي، بقي له القشور، بقي أمامه طريق تكوين العُقَد وتصريفها، أو عليه سلوك طريق الرفض الكليّ الدوغمائي، أي طريق السلفية المعاصرة... فالسلفية أيضا تقوم على الكبت وهي ناتجة عنه ولها تكنيك خاص لتوظيفه في خدمة إيديولوجيا أخرى هي في حقيقتها رافضة لهذا التناقض لكن بأسلوب جامد، يرفض الحاضر كاملا بكل إفرازاته ويريد العودة للماضي والاختباء فيه.[١٨٨]

كانت فكرة اللبواني، الشبيهة بفكرة منظِّري مدرسة فرانكفورت، هي أن تأثير الثقافة الرأسمالية الحديثة لا يتمثل في إنتاج الحرية، مهما ادعت أن ذلك هدفها، وإنما في إنتاج مزيد من القمع والاضطهاد الاجتماعي والسياسي والطبي والتشريعي والجنسي. إنه يؤمن أن الردّ الأصولي على الثقافة الإمبريالية محكوم عليه بالفشل، إذ يمثل ثقافة دفاعية سلبية «تنتظر طلقة الرحمة وتتحطم رويدا رويدا وتتحوّل إلى أشكال خالية المضامين... المطلوب مواجهة إيجابية وليس رفضا سلبيا، السلفية ردة فعل شعبية واسعة المعاني والمضامين لكنها قصيرة النظر، انفعالية، سلبية، عاجزة».[١٨٩]

كما عارض اللبواني بالقدر نفسه المقاربة الأصولية ومقاربة المُغرِّبين في العالم العربي، حيث لم تستلبه، مثل إبراهيم محمود، مزاعم الحرية التي يعِد بها مروِّجو إبستمولوجيات وأنطولوجيات الشهوة الغربية. فبالنسبة له، إذا كانت الثقافة القروسطية التي ينشد الأصوليون إحياءها ليست مناسبة للعالم العربي الحداثي، فذات الأمر ينطبق على الثقافة الغربية الحداثية، فكلاهما «وجهان لعملة واحدة أساسها فرض ثقافة بالقوة رغما عن البنيان التحتي [الذي لا يناسبه]».[١٩٠] ويُعد إسهام اللبواني الثري في مناقشة قضايا القمع والحرية استثناءً بين أقرانه من المفكرين.

---

(١٨٨) المصدر السابق، ٨١- ٨٢.

(١٨٩) المصدر السابق، ٩٩.

(١٩٠) المصدر السابق، ١٠٦.

في سياق آخر، جاء خالد منتصر، الطبيب والكاتب العلماني المصري الراديكالي، واختصاصي الأمراض الجنسية، يسعى نحو مقاربة «موضوعية» لـ«الحب والجسد»، من خلال «دراسة عاطفية في الجنس».(١٩١) وقد نُشرت أجزاء من كتاب منتصر، المعتمد على دراسات علم النفس والطب النفسي وعلم الاجتماع عن الحب، بداية في مجلة روزاليوسف الأسبوعية المصرية. وحدد الكتاب لنفسه مهمة كشف النقاب عن «لغة الجسد».(١٩٢) وبَحَثَ في الاستمناء، والجنس بين الرجال والنساء، و«الشذوذ الجنسي» من بين أشياء أخرى. ورغم أن الكاتب قد ناشد قارئه مرة بعد مرة، وعلى مدار الكتاب، بألا يشعر بالاستياء تجاه طبيعة الموضوع محل السجال، فقد كان واعيا بأن القارئ عندما يصل للفصل الأخير من الكتاب، الذي يناقش المثليّة الجنسية، سيكون قد نفد صبره. وإذ سأل منتصر قرّاءه الصبر عند مناقشة الاستمناء والجنس الغيريّ، فقد أدرك أن ما ينتظره منهم في الفصل الأخير سيكون «صراخ واحتجاج.. إن مكانهم [«الشواذ»] ليس فصلا في كتاب بل زنزانة في سجن أو حجرة منفصلة في مستعمرة كمرضى الجذام».(١٩٣)

لقد أصرّ منتصر، المعروف بكتاباته المثيرة للجدل حول الإسلاموية، على أن المثليّة الجنسية، شأن أنواع أخرى من الجنس تطرّق لها بالدراسة، تستحق اهتماما مساويا، على الرغم من إدانتها في الغرب والعالم العربي. ونقل عن مجلة الشذوذ الجنسي *Journal of Homosexuality* كل التوصيفات والوصمات التي ظلت توجَّه لـ«الشواذ جنسيا» في الغرب وما أُضيف لها من إدانات بعد ظهور الإيدز وكيف أن البعض في الغرب نظر إلى المرض باعتباره «عقاب السماء».(١٩٤) كما ذكر «حركات الاحتجاج» في السنوات العشرين الماضية في أوروبا وأمريكا التي دعت لإنهاء «إدانة الشذوذ والمطالبة بالاعتراف به وتخفيف أو إلغاء كافة القيود القانونية والاجتماعية والأخلاقية الناتجة عن هذه الإدانة.. وقد أدت هذه الحركات الاحتجاجية إلى اعتراف

---

(١٩١) خالد منتصر، الحب والجسد، دراسة عاطفية في الجنس (القاهرة: دار الخيال، ١٩٩٦).
(١٩٢) المصدر السابق، ٩- ١٠.
(١٩٣) المصدر السابق، ١٦٩.
(١٩٤) المصدر السابق، ١٦٩.

الجمعية الطبية الأمريكية النفسية بالشذوذ وإعلان أنه ليس مرضا حتى يُعالج».[١٩٥] وقدم منتصر تاريخا مختصرا من f وحتى العصر الحديث، مستشهدا بـ **محاورات أفلاطون** *Phaedrus* بوصفه كتابا متفردا (دون أن يذكر، مثلا، **مناظرات الجواري والغلمان** للجاحظ).[١٩٦] كما استعرض حركة المثليّين الغربية والنظريات الغربية المختلفة التي تبحث في «أسباب» المثليّة الجنسية (النفسية، والبيولوجية، والطب-نفسية، والاجتماعية.. إلخ).[١٩٧] وغلب على مقاربته الطابع الوصفي والتعاطف، دون حكم أخلاقي. وربما كان كتابه مُقاربة متفرِّدة لا تعتمد التقويم الأخلاقي كُتبت في فترة مشبعة بالحكم الأخلاقي الديني والعلماني على حد سواء.

نجد أحد الأمثلة على الأخلاقية العلمانية المتسربلة بزي التحليل الطبقي والنسويّ في كتاب سليمان حُريْتاني **الجواري والقيان**. وفيه يحاول حُريْتاني، الباحث السوري، استنساخ كتابات المنجِّد المنشورة قبل أربعة عقود، وإن اتخذ كتابه شكلا أكثر علمية.[١٩٨] وبينما يتسم هذا الكتاب بجودة البحث وبغنى التوصيفات والاقتباسات إلا أنه يفتقر للجهد التحليلي، باستثناء ما يتعلق بما هو شاذ. وإذ رصد الكاتب من حين لآخر الاضطهاد الجنسي للقيان على أنه نابع من نظام طبقي «ذكوريّ»و«أبويّ» تهيمن عليه طبقة حاكمة ترفل في رخائها، فإننا نجده يتجنب مسألة المثليّة الجنسية على مدار الكتاب إلا لماما. كان الكاتب واعيا، على سبيل المثال، بأن انتشار بيع وامتلاك القيان إضافة لظهور «طائفة من المخنثين» ازداد مع ازدياد الثروات، وأدى إلى «حياة الرفاهية ومختلف أنواع التهتك والخلاعة والمجون والسلوك الشاذ».[١٩٩] ويبدو أن ذلك قد أدى، كما في نظرية إبراهيم محمود المتناقضة، لانتشار «الجوع الجنسي، وتفشت العلاقات الجنسية الشاذة التي بدأت تستهوي الرجل بشكل

---

(١٩٥) المصدر السابق.

(١٩٦) المصدر السابق، ١٧٣.

(١٩٧) المدصر السابق، ١٧٢ - ١٨٨.

(١٩٨) سليمان حريتاني، **الجواري والقيان، وظاهرة انتشار أندية ومنازل المقينين في المجتمع العربي الإسلامي** (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٧).

(١٩٩) المصدر السابق، ٨٨.

واسع وعلني، فانتشر اللواط... [و] استشرى السحاق بين النساء بما فيهن زوجات الخلفاء وسراريهن».[200] كذلك أشار حريتاني إلى انتشار «الغُلاميَّات» كظاهرة في العصر العباسي.[201] وحمَّل الفقهاءَ في بلاط الخليفة المسئولية عن ابتداع واجهة إيديولوجية وفقهية لتبرير تلك الممارسات أو طمس ملامحها.[202] وخلُص إلى أن ثمة «ممارسات منحرفة وربما شاذة [كانت] تمارس في بعض هذه المجالس والخلوات»، وهي:

> **ممارسات كانت تعبر عن سلوك القسم الأعظم من أصحاب القصور وفي طليعتهم بعض الخلفاء وما بلغوه من استهتار وتهتك وانحراف وانتهاب للشهوات واستسلام لسلطان الملذات وكيف أن أيديهم الملطخة بدماء المظلومين والثائرين والتي تهِب أحيانا المئات والألوف بل عشرات المئات والألوف من الدراهم والدنانير تتقلب بين كأس الخمر وماء الوضوء كما كانت شفاههم التي التهمت أموال الشعب وحقوق الرعية تتنقل بين رشف رضاب الجواري والغلمان وتلاوة الآيات المكرمات في ازدواجية بلغت قمة النفاق الاجتماعي والسياسي للقيم المقفطنة بقفطان الدين فكرا وممارسة.[203]**

وهكذا، نجد، من ناحية، نظرة طبقيّة بحتة للتشكيلات الثقافية (كما فعل اللبواني وحريتاني) سيرًا على خطى هلسا، وهي نظرة ظلت غائبة في غالبية السجالات الأخرى التي تناولت «انحطاط» العباسيين أو «تخلف» الثقافة العربية المعاصرة، مثل تلك التي ناقشناها في المقدمة، ومن ناحية أخرى محاولة لوضع القرّاء (كما فعل منتصر) أمام نماذج لمجتمعات تسامحت مع «الشواذ» (أي الغرب) بغية تقديم دراسة علمية شاملة لأغراض تربوية.

---

(٢٠٠) المصدر السابق.

(٢٠١) المصدر السابق، ٩٨- ١٠١.

(٢٠٢) المصدر السابق، ١٨٠.

(٢٠٣) المصدر السابق، ١٨٨.

السجال حول التحريض

كانت آخر الإسهامات في تلك السجالات حول موضوعات الجنس والشهوة منشغلة بمغزى إعادة نشر الإيروتيكا القروسطية في حد ذاته، وبالخطاب الذي يحرّض عليه نشرها. فقد شن الناقد الأدبي النسويّ العلماني السعودي عبد الله محمّد الغذّامي هجوما على ناشري تلك المواد ومحققيها، مركّزا على الروض العاطر للنِفزاوي. حيث أشار الغذامي في الجزء الثاني من كتابه المرأة واللغة[٢٠٤] إلى أنه «في الوقت الذي تسعى فيه المرأة إلى تأسيس (ميثاق أنثوي) يحمي وجودها المؤنث من تسلط الثقافة الذكورية، فإنّ ميثاقا جسديا (آخر) يعيد رفع رأسه ليضع الجسد الأنثوي بين قوسين».[٢٠٥] واتّخذ من كتاب النفزاوي مثالا على تلك الخريطة الجديدة: «حينما أذكر هذا العنوان... فإنّي أشير إلى ثقافة عريقة يمثلها هذا الكتاب ويصدر عنها، وهي ثقافة الرجل عن الجسد الأنثوي».[٢٠٦]

وتطرق الغذامي للحركة الجديدة في عالم النشر، والسعي نحو إعادة إصدار الكلاسيكيات القروسطية التي تتناول الجنس والنساء:

> إن حركة إعادة نشر هذه الكتب ليست مجرد ذكاء تجاري من ناشر أو ناشرين أذكياء، بل الأمر أعمق من ذلك بكثير. وأول ما تجدر ملاحظته أن حركة النشر هذه تجري من دور النشر العربية المهاجرة، في بريطانيا وألمانيا، والناس عادة تهاجر بحثا عن الخلاص من قيودها، وتكون أفعال المهاجرين وأقوالهم (أدبيّاتهم) انعكاسا لحالة التحرّر والتخلص. ولذا فإنّ صدور كتاب مثل كتاب الروض العاطر في طبعة أنيقة وتحقيق علمي، وفي احتفالية انبهارية يعني اعتزاز الناشر (والمحقق) بهذا الكتاب ليس بوصفه علامة على ثقافة ماضية ولكن لأنه «كتاب تثقيف تقني في الجنس... وهو كتاب أدبيّ طبي» حسب كلمات المحقق. ولذا فإنّ الناشر يعلن لنا على الغلاف الأخير هذه البُشرى في أنه يقدم إلينا «كتابا تراثيا شيقا وممتعا ومفيدا لقرّاء العربية».[٢٠٧]

---

(٢٠٤) عبد الله محمد الغذّامي، المرأة واللغة ٢، ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللغة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢).

(٢٠٥) المصدر السابق، ٧.

(٢٠٦) المصدر السابق.

(٢٠٧) المصدر السابق. ٨.

وهكذا خلص الغذامي إلى أن عملية نشر الروض العاطر والكتب الشبيهة

> ليست عملية بريئة أو ساذجة أو محايدة. إنها تصدر عن قناعة ثقافية وعلمية مما يعني أن المحقق والناشر مقتنعان من مادة الكتاب، من حيث إنها مادة علمية صحيحة ومادة ثقافية جادة تحمل مصداقيتها وجديتها... ولهذا يختم المحقق مقدمته بكلمة قديمة متجذرة تقول: «لا يهزأ به [أي الكتاب] إلا كل جاهل أحمق قليل الدراية»، وهذه صفات لا تشير إلى تحقير الرأي المخالف فحسب، ولكنها أيضا تكشف عن الثقة التامة بالنفس وبثقافة الكتاب وعلميته.(٢٠٨)

وينتقل الغذامي لتحليل الجنسويّة في الروض العاطر وما عدَّه احتقارا للنساء، معتبرا أنه استهدف قارئا ذكرا، حيث يَنتهي إلى خلاصة مفادها:

> لن يجد المرء مشكلة في أن يقول إن كتاب النفزاوي كتاب موجه للقارئ المذكر السفيه الأبله. ولن يقول أحد إن هذا الكتاب كتاب تثقيف تقني في الجنس، وإنه مفيد لقرّاء العربية، إلا إذا كان هذا الإنسان قد ألغى عقله فعلا وانساق وراء شعبذة النفزاوي، وتجاهل كل خبرة ذاتية إنسانية له مع الجنس المؤنث. وإلا فكيف يقبل أن عقول النساء بين أفخاذهن، وأن الأير الكبير فيه فائدة عظيمة- وهاتان المقولتان هما ركيزتا الكتاب... فهل نقبل أن يأتينا المحقق والناشر لكي يحتفلا بهذه السفاهة ويظهرا وكأنهما يجاريان سيدهما المؤلف بتكريس الجهالة في ثقافة الأمة وبتقديم الجسد المؤنث وتصويره بهذه الصورة الدنيئة؟(٢٠٩)

ويجيب الغذامي على سؤاله الاستنكاري دون مواربة: «إن هذا الكتاب علامة على ثقافة الجهل والحماقة والرداءة الفكرية والإنشائية. والسعي إلى تكريسه والاحتفال به ليس سوى تبشير بالجهل واحتفال بالجهالة».(٢١٠)

وكما يمكن أن نتوقع، فقد اختلف إبراهيم محمود مع عدوانيّة الغذامي تجاه الروض العاطر، «حيث يطيح به في كليته باعتباره سيئا في مضمونه، ولا يكتفي بالرفض هذا والاتهام للكتاب بل يطال الناشر والمحقق وكل من ساهم بنشره

(٢٠٨) المصدر السابق، ٩- ١٠.

(٢٠٩) المصدر السابق، ٢٣.

(٢١٠) المصدر السابق، ٢٤.

وتوزيعه».[211] وفي رابع كتبه، وأحدثها، التي تتعامل مع الشؤون الجنسية، يعلن محمود: «لا أريد أن أقوم... بدور محامي الناشر والمحقق، لأن أهم كُتبي صدرت وما زالت تصدر عن ذات الشركة الناشرة، ولكن الذي أستطيع أن أقوله هو أن موقف الغذامي... ليس نقديا، ونقده ليس بريئا (البتة؟)».[212] وعارض محمود استنتاجات الغذامي زاعما أن «كتبي التي ينشرها [الناشر] هي في الطرف المخالف لما يفكر فيه الغذامي [بمعنى أنها كتب نسويّة وليست كارهة للنساء] وهي ممنوعة في مجملها في بلده [السعودية]، لهذا لا أجد لأي منها أي أثر في أي كتاب من كتبه تلك التي يظهر فيها نصيرا للمرأة».[213] ولما كان الغذامي قد زعم أن كتاب **روضة المحبين ونزهة المشتاقين** لابن قيم الجوزية هو نموذج جيد على خلاف كتاب النفزاوي، فقد ردّ محمود بأن هذا الاختيار دليل على انحياز الغذامي لأحد المذاهب الفقهية الإسلامية السنية الأربعة دون سواه، ألا وهو المذهب الحنبلي الذي ينتمي إليه ابن قيم الجوزية، كما أنه دليل على عداوة الغذامي للمذهب المالكي الذي ينتمي إليه النفزاوي. وفقا لمحمود لم يعكس النفزاوي في كتابه «ثقافته الذكورية» كما زعم الغذامي، وإنما كان ينشد تعزيزا «لفاعلية الجسدي» و«فاعلية التكاثر واستهلاك الجسد».[214] وقد أعاد محمود إنتاج قراءة الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي التفكيكية للنفزاوي في مواجهة تفكيكية الغذامي، غائصا فيما وراء ظاهر المعاني التي يزعم أن الغذامي قد طرحها.

لم يكن ذلك الجدل بين محمود والغذامي فريدا في العالم العربي، وما كان على المحك لم يكن يختلف كثيرا عمّا كان عليه الجدل النسويّ الغربي المعاصر بشأن معنى وقيمة المواد البورنوغرافية (الإباحيّة) بالنسبة للنساء والنسويّة الغربية - إذ تتعارض النسويّة الأمريكية الأخلاقوية ابنة السبعينيات مع نسويّة ما بعد البنيوية التي لا تُدخل الجانب الأخلاقي في تحليلها ولا تظهر عداءً للجسد والمواد البورنوغرافية

(211) إبراهيم محمود، الشبق المحرم، أنطولوجيا النصوص الممنوعة (بيروت: رياض الريس، 2002)، 63.

(212) المصدر السابق، 64.

(213) المصدر السابق.

(214) المصدر السابق، 65.

في حد ذاتها. ولكن فيما كانت تلك السجالات العلمانية تجري داخل المجال الفكري، سوف تغدو التأثيرات المادية للتوسّع في خطاب الشهوات والممارسات الجنسية ملموسة على مستوى الشرطة والقانون. وإذا كان «الشذوذ الجنسي» قد ظل حتى الآن يُناقش كسلوك متهتك، أو كمرض نفسي أو جسدي، أو كإثم، فسرعان ما سيتحوّل إلى جريمة. هذا التحوّل لن يحدث بصورة غير مباشرة فحسب، بل وبصورة مباشرة أيضًا من خلال مناشدات تطالب الدولة بالتدخل. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل أخذ مسئولون بأجهزة الدولة القمعية يساهمون في السجال الدائر عبر نشر كتب خاصة بهم.

علم الجريمة والعمل الشرطي: الإسلام كإصلاح قانوني

لم يكن توسّع الخطاب حول الشذوذ ظاهرة مستقلة بذاتها، وإنما ظهر كردٍّ على المساعي التوسّعية للأممية المثليّة وجماعات حقوق الإنسان الغربية التي تبنّت أجندتها. وكما رأينا في الفصل السابق، كانت التغطية الصحفية لمكائد الأممية المثليّة مكثفة وعجّلت من نشر عدد من الكتب التي تحارب الشذوذ أو التي تدافع عنه. خلال ثمانينيات القرن العشرين، قوبلت التبِعات الاجتماعية للإيدز، وما أحاط به من أجندة غربية يحركها رهاب المثليّة، والحراك السياسي المثليّ الذي يحارب رهاب المثليّة، كما رأينا، بنشر كتب عن الأمراض الجنسية جُلّ أفكارها مستعارة من الغرب. ودعا الكثير من تلك الكتب الدولة لتفعيل قوانين تساعدها في الحد من انتشار الإيدز عن طريق معاقبة «الشواذ»، وهي دعوة نادرا ما كانت تلتفت إليها الدولة. وبحلول التسعينيّات، حفّز ظهور الأممية المثليّة بكامل قوتها دعوات أشد ضراوة لتجريم «اللواط» و«الشذوذ» ومعاقبة الضالعين في ممارسته. وهذه المرة اهتمت كل من الدولة وموظفيها بتلك الدعوات، بل ساهم بعض من هؤلاء في وضع أدبيّات تتناول الشذوذ. وكان أكثر ما يثير الاهتمام في تلك الأدبيّات الجديدة ذلك الجانب الذي يتعامل مباشرة مع قدرة الدولة على السيطرة على «الشواذ».

ودخل علم الجريمة كلاعب جديد. حيث لم تعد سجالات الجنس منذ

الثمانينيات مقتصرة على الطبقة، والمرض، والإباحية، والفوضى الاجتماعية، والدين، والنسويّة فحسب، وإنما امتدت إلى ظواهر اجتماعية مثل الجريمة والعنف. وازداد الاهتمام بالجرائم الجنسية في تلك الفترة مع نشر الصحف والمجلات كافة أنواع الجرائم الجنسية في المجتمع، من خلال تغطيات لم تكن تُنشر قبل الثمانينيات إلا نادرا. وبالرغم من أن كتابا مبكرا يتناول «الجنس والجريمة» كان قد نشر عام ١٩٧٣ وانصبَّ اهتمامه على أزواج قتلوا زوجاتهم، وبدرجة أقل على زوجات قتلن أزواجهن، فقد كان الالتفات للجرائم الجنسية على وجه العموم محدودا.[٢١٥] كان من بين تلك الكتب التي تناولت الجنس من زاوية علم الجريمة كتاب **الجريمة والجنس: الآداب القرآنية لنشر قصص الجريمة في الصحافة**، للدكتور عبد الوهاب الكحيل، المنشور عام ١٩٩١، وقد تطرّق إلى تاريخ الجريمة في النصّ القرآني.[٢١٦] وأورد الكتاب جرائم جنسية وغير جنسية، بما فيها قتل هابيل على يد قابيل، وقتل موسى العَرَضي للمصري، وجرائم الجنس التي ارتكبها قوم لوط، المتمثلة في ممارسة الرجال للجنس مع بعضهم البعض، ومحاولة زليخة زوجة عزيز مصر اغتصاب يوسف بن يعقوب.

وأوضح الكاتب كيف سُردت القصص القرآنية بطريقة غير ترويجية تقدم المثال والموعظة حول الطريقة التي يجب على الناس تناول تلك الجرائم بها. وقارن الكحيل، المصري، على مدار كتابه، بين القصص القرآنية وبين قصص الجرائم الجنسية الواردة في الصحافة المصرية المعاصرة، موضحا كيف أن كثيرا من القصص الحديثة تُروى بنبرة الترويج الدعائي ودون أن يكون لها هدف تربوي يرسخ في الأذهان. وبدلا من تعريف الناس بأهوال تلك الجرائم، فهي تنتهي، في بعض الأحيان، إلى تعليم الناس كيفية ارتكابها.[٢١٧] كذلك، اعترض الكحيل على نشر أسماء المجرمين في الصحف، الأمر الذي يضعهم وعائلاتهم في حرج شديد. وقال

---

(٢١٥) انظر عبد المنعم الجداوي، الجنس والجريمة (القاهرة: دار الهلال، مارس/ آذار ١٩٧٣).

(٢١٦) دكتور عبد الوهاب الكحيل، الجريمة والجنس، الآداب القرآنية لنشر قصص الجريمة في الصحافة (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩١).

(٢١٧) المصدر السابق، الفصل الأول، ١٦- ٤١.

إن الكشف عن هويات المجرمين في الصحافة، ما لم يكن ذلك ضروريا لتحاشي خطرهم المتواصل على المجتمع، لن يدع أمامهم خيارا سوى التخلي عن المجتمع والإصرار على جرائمهم. وهو ما يُغلق عليهم أحد أهم الخيارات المتاحة، ألا وهو التوبة، التي يقبلها الله كما هو مذكور في القرآن.[٢١٨] ورغم أن المؤلف أورد الكثير من الأمثلة عن جرائم معاصرة احتوت على عناصر جنسية، ورغم أنه ناقش قوم لوط وجريمة «الفاحشة» التي ارتكبوها، فهو لم يذكر قصة صحفية واحدة عن مثل تلك الجرائم في الزمن المعاصر، إذ إن قليلا من تلك الجرائم كان يلقى تغطية صحفية في وقت تأليف الكتاب (١٩٩١).

وسوف يرتبط موضوع الجرائم الجنسية، هو الآخر، شأنه شأن جوانب أخرى من الجنس أخذت مناقشتها تحظى الآن بمزيد من الانفتاح، بقضية «الشذوذ الجنسي»، سواء من جانب الإسلاميين المحافظين أو علماء الاجتماع العلمانيين. ففي عام ١٩٩٥ نُشر كتاب مهم في نحو خمسمائة صفحة بعنوان **الشذوذ الجنسي وجرائم القتل** لعبد الواحد إمام مرسي، وهو عميد شرطة مصري.[٢١٩] كان مرسي يضع نصب عينيه غرضا تربويا واضحا يستهدف الشباب، إذ أهدى الكتاب لابنه وابنته و«إلى شباب مصر، أمل الحاضر وعدة المستقبل». وسوف أناقش كتاب مرسي باستفاضة ليس لشعبيته، التي كانت محدودة للغاية، وإنما لاستفاضته في طريقة تعامل الشرطة المصرية، ولما حفل به من نبرة أخلاقوية مهيمنة جديدة ستنتج استراتيجيات مُراقَبة سوف تؤدي فيما بعد إلى اعتقالات الباخرة كوين بوت وما تلاها من أحداث تحرش بـ«المثليّين».

في المقدمة، بدأ مرسي بحمد الله «الذي جعل الزواج الطريقة الوحيدة للتناسل واستمرار الحياة»، قائلا:

> وقد تشدد الإسلام في عقوبة كل من يشذ عن الطريق المحدد... فالهدف الذي حرصتُ على تأكيده من تلك الدراسة المتواضعة هو التأكيد على أن للشذوذ الجنسي

---

(٢١٨) المصدر السابق، ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢١٩) عبد الواحد إمام مرسي، **الشذوذ الجنسي وجرائم القتل** (القاهرة: بدون ناشر، ١٩٩٥).

أضرارا كثيرة لا تقف عند حد الأضرار الصحية المعروفة والملموسة للجميع إلا للمكابرين من الشواذ، بل هناك أضرار أخرى تؤدي إلى ارتكاب الجرائم وأكثرها شناعة ورعبا وهي القتل، حتى يعلم الجميع أن الشذوذ أمر جد خطير على الشخص الشاذ نفسه وعلى المجتمع على حد سواء. بل أن هناك مقولة شائعة على غرار مقولة إن مُفرَج عنه اليوم هو سجين الغد، وهي إن «شاذ اليوم هو قتيل الغد». هذه المقولة نضعها أمام شبابنا اليوم حتى يدرك مدى خطورة ذلك الجرم.[٢٢٠]

وأوضح مرسي بأن دراسته، التي تبحث في الشذوذ في التاريخ والأديان المختلفة (مُركِّزا على الإسلام وعلى مصر التي قدّم الكتاب بشأنها بحثا ميدانيا)، تحدد «أماكن تواجد المنحرفين والشواذ وأماكن الممارسة».[٢٢١] ودراسة المجتمع المصري لا تعني «أن تلك المشكلة قاصرة عليه، بل إنها توجد في كافة المجتمعات وأنها في المجتمع المصري أقل بكثير من المجتمعات الأخرى. فما زال المجتمع المصري متأثرا بقيمه الدينية والحضارية التي تعد من أهم أسباب الانحدار النسبي لحجم تلك المشكلة. وإنما قصدنا إبرازها في المجتمع المصري رغبة منا في تنقيته من كل سوء أو شائبة».[٢٢٢] وهكذا، فإن أكد البار على كون الفروج السعودية هي الأطهر والأقل عرضة للأمراض الجنسية، فقد عثر مرسي على بعض، وإن ليس الكثير من، الأدلة على تلوث مصر بالجرائم الجنسية التي أخذ على عاتقه استئصال شأفتها.

أكد مرسي على أن ثمة قليل مما هو جديد في جرائم القتل أو الشذوذ الجنسي، إذ عرفتهما الإنسانية منذ فجر التاريخ.[٢٢٣] والشذوذ بالنسبة إليه، كما لآخرين درسناهم، فكرة قابلة للتوسّع تغطي عددا من الممارسات الجنسية. ويشمل ذلك أربع مجموعات يركز على ثلاث منها: الأولى «أن يعاشر الرجل غير المرأة»، وهذه المجموعة تشمل «اللواط، السحاق، إتيان البهيمة، الاستمناء».[٢٢٤] وليس من الواضح كيف يناسب السحاق الذي لا يشارك فيه الرجل أصلا تلك المجموعة، مع ذلك فهو مدرج تحت

(٢٢٠) المصدر السابق، ٧، ٨.

(٢٢١) المصدر السابق، ١٠.

(٢٢٢) المصدر السابق، ١٠.

(٢٢٣) المصدر السابق، ١٥.

(٢٢٤) المصدر السابق، ١٧.

مجموعة ممارسات الرجال! المجموعة الثانية تحرِّم «المعاشرة في غير الموضع المحدد أو الوقت المحدد»، ومن صور ذلك «إتيان الرجل للمرأة في فترة الحيض، إتيان الرجل للمرأة في دبرها، الأفعال الفاضحة». ويبدو أن المؤلف يشير إلى الأفعال الفاضحة في الأماكن العامة. المجموعة الثالثة ترد دون اسم، لكنها تُطرح كمجموعة «قررتها الشرائع والأديان السماوية» وتضم «إتيان الموتى، أعمال القوادة، نكاح المحارم».(٢٢٥)

وقدم المؤلف تاريخا لتلك «الجرائم» والعقوبة المقررة لها في قوانين بابل وآشور ومصر القديمة وروما وفارس، والصين، وبلاد العرب في العصور الوسطى وغيرها. كما قدم استعراضا شاملا لطريقة تعامل الديانات البدائية والديانات السماوية الثلاث مع تلك الجرائم. والجرائم التي استعرض مرسي تاريخها هي الزنا، وزنا المحارم، والاغتصاب، و«الجنسية المثليّة»، و«هتك العرض»- التي تشير عادة إلى محاولة اغتصاب النساء، كما تشير إلى محاولة اغتصاب الرجال أو اغتصابهم فعلا- والبهيمية، ومواقعة الموتى، والبغاء.(٢٢٦) ولأن مرسي ليس باحثا منهجيا، نجده يخلط أحيانا بين الدليل الذي يقدمه بنفسه وبين النصوص القديمة التي يفحصها. فهو مثلا يذكر قانون حمورابي، الذي أدان زنا الأزواج والزوجات دون العزَّاب؛ ومع ذلك نجده يقدم هذا كدليل على إدانة المتزوجين والعزاب دون تمييز.(٢٢٧) كذلك، استعرض مرسي تاريخ الجرائم المتعلقة بالزنا واللواط والسحاق، لكنه لم يفسِّر لماذا أهمل تاريخ جرائم الاستمناء والعقوبات المخصصة لها، ومواقعة الرجال للنساء من الدبر، والمواقعة الغيريّة أثناء الحيض، وجميعها «جرائم» وفقا لتصنيفه.

وفي حين تطرق مرسي لممارسة تلك الجرائم في التاريخ العربي، فقد اختص اللواط بقوله «مما لا شك فيه أن عرب الجاهلية قد عرفوا اللواط... وعلى الأرجح أن هذه الرذيلة بدأت مع الأسرى الذين يجلبونهم من الحروب ومن أوساط الرقيق

(٢٢٥) المصدر السابق، ١٧- ١٨.
(٢٢٦) المصدر السابق، الفصل الأول، ٢٠- ٦٤.
(٢٢٧) المصدر السابق، ٣٣.

ثم استشرت بينهم. وقد عرف عرب الجاهلية شراء هؤلاء الشواذ من الأسواق مثل سوق عكاظ وذي مجاز وغيرها من الأسواق التي كانت تُباع فيها الجواري وتُعرض فيها البغايا».[٢٢٨] أما الأشد مقتا بالنسبة لمرسي فكان الزنا واللواط، إذ إن لهما، وفقا لكلامه، تبعات دينية واقتصادية واجتماعية وصحية خطيرة.[٢٢٩] وتشمل التبعات الاجتماعية القضاء على الأسرة،[٢٣٠] بينما تشمل التبعات الصحية انتشار الأمراض الجنسية، ومن بينها الإيدز، حيث إن «السبب الوحيد لهذا المرض هو العلاقات الجنسية الشاذة من زنا ولواط».[٢٣١]

كذلك حلل مرسي النماذج السيكولوجية لهؤلاء المجرمين/ الشواذ كما قدم تحليلا للفحوصات الجنائية الطبية للتحقق من جرائمهم. وشمل ذلك الآثار الجسدية على النساء اللاتي تعرضن للاغتصاب، وكذا العلامات التي تُخلِّفها مقاومتهن على أجساد وملابس المغتصِب. أما اللواط، فهو ينتشر «في السجون وبين الجنود في المعسكرات وطلبة المدارس الداخلية».[٢٣٢] وكباحث في علم الجريمة، يبدو مرسي دقيقا في وصف حالة الجنس الدُّبري بين الرجال، سواء كان بالتراضي أم بغيره. ويُسهب في الاهتمام بالشرج نفسه:

> إن العضلة العاصرة للشرج قابلة للتمدد أكثر من المهبل حتى في الأطفال. كما أنه لا يوجد بالشرج ما يماثل ما بغشاء البكارة. وإذا صار إيلاج قضيب متوسط الحجم باحتراس وخفة أو باستعمال مزلجات كاللعاب أو الفازلين أو الكريم وكان برضاء المجني عليهم يمكن أن يتمدد الشرج بدرجة كافية. فقد لا تجد آثار إصابة بفتحة الشرج أو حولها تدل على حصول هذا الفعل. أما إذا استُعملت قوة فجائية في الإيلاج قد ينجم عن ذلك علامات تتماثل في المظاهر والآثار الآتية.[٢٣٣]

ثم يقدم مرسي قائمة بالعلامات المادية المحتملة للإيلاج. فمن ناحية المولج

(٢٢٨) المصدر السابق، ٨٣- ٨٤.
(٢٢٩) المصدر السابق، ١١٧- ١٢١.
(٢٣٠) المصدر السابق، ١١٩، ١٣٦.
(٢٣١) المصدر السابق ١٣٥.
(٢٣٢) المصدر السابق، ٢٣٨.
(٢٣٣) المصدر السابق.

«يجب فحص المتهم جديا لاستكشاف تسلخات أو سحجات خفيفة على القضيب أو آثار مواد برازية على قضيبه أو بقعة دموية».[٢٣٤] أما بالنسبة لـ«الأُبنة» فيخبرنا مرسي «إذا تعود الصبي أو الصبيّة على الاستعمال منذ الصغر فقد تلازمه هذه العادة الممقوتة ويصبح أسيرها. وفي كثير من الحالات يستحيل على ذلك الشخص الإقلاع عنها مهما بلغ سنه، وقد تجرّ على صاحبها فضائح ومخازي. أما بالنسبة للفتيات فسبب انتشار هذه العادة بينهن يرجع بعضه إلى المحافظة على غشاء البكارة... أو إرضاء لشهوة من تريد إرضاءه فتتولد عندهن العادة مع تكرار العمل».[٢٣٥]

ويبدو استخدام مصطلح «أُبنة» جديرا بالملاحظة. و«الأُبنة» هي مصطلح طبي عربي قروسطي ذكره أطباء قروسطيون للإشارة إلى حالة تصيب الرجال وحدهم وتتضح في رغبتهم واستمتاعهم بالإيلاج في أدبارهم. وكانت الكلمة تشير في الأصل إلى «عيب» في الخشب ثم أخذت تطلق على الناس مجازيا بمعنى «الوصمة».[٢٣٦] وقد استشهد الطبيبان عيسى بن ماسه وقسطا بن لوقا في القرن التاسع بمؤلَّفيْ أرسطو المشكلات الجسمانية وعلم الفراسة في مناقشتهما الموجزة لـ«الأُبنة».[٢٣٧] لكن الطبيب الشهير أبو بكر الرازي (المتوفى عام ٩٣٢م) كان، كما يُذكر، هو من ألف رسالة مختصرة وغير معروفة حول الموضوع، شخَّص فيها «الأُبنة» كحالة خَلقية ربما تكون بلا علاج. وقد ربط الرازي بين «الأُبنة» وبين أن يكون الطفل «ضعيف البيضتين منجذبة إلى فوق». كما يُقال إن لمرضى الأُبنة قضبانا صغيرة، و«إذا تمادت لم يمكن برءُ صاحبها، ولا سيّما إذا كان ظاهر التأنيث، شديد المحبة للتشبه بالنساء. فأما إذا كانت شديدة ولم يكن صاحبها ظاهر التخنيث ولا شديد الميل مع اللذة، بل يألف ويحب أن يخلو

---

(٢٣٤) المصدر السابق، ٢٣٩.

(٢٣٥) المصدر السابق، ٢٣٩.

(٢٣٦) انظر محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠)، الجزء ١٣، ٤.

(٢٣٧) انظر مقالة فرانز روزينتال «ما كتبه الرازي عن المرض الخفي»، في كتابه العلم والطب في الإسلام: مقالات مختارة:

Franz Rosenthal, «Ar- Razi on Hidden Illness,» in Rosenthal, *Science and Medicine in Islam: A Collection of Essays* (Hampshire: Variorum, 1990), 48- 49.

منها فهذا يمكن أن يعالَج».[٢٣٨] أما ابن سينا، الذي يبدو أنه لم يعرف برسالة الرازي الغامضة، فقد اعتمد رأي أرسطو «مع تحريف وتغيير واضحين»، وزعم أن الأُبنة «حالة نفسية، لا يجب أن تعالَج فزيولوجيا وإنما بترويض الجسد، وحتى بالعقاب».[٢٣٩] كما استغرب أطباء قروسطيون آخرون مثل السموأل بن يحيى من النصيحة التي قدمها أطباء آخرون نصحوا «علية القوم» بأن «معاشرة النساء تعجِّل بالشيخوخة... وتورد النقرس والبواسير، أما معاشرة الغلمان فأخف ضررا»....[٢٤٠]

ذلك الطرح غير المعتاد لمصطلح «الأُبنة»، من جانب مرسي، إنما يهدف لإعادتنا إلى ذلك الإسهام الطبي القروسطي غير المعروف. ففي حين دأبت بعض الكتب الطبية، وهي تنويعات على ابن الرازي وابن سينا، على ذكرها حتى القرن السابع عشر،[٢٤١] لم يكن معنى الأُبنة شائعا خارج الحقل الطبي، لدرجة أن لسان العرب، قاموس ابن منظور (١٢٣٢-١٣١١م) الشهير الموضوع في القرن الثالث عشر، لا يذكر معناها الطبيّ، أمّا **القاموس المحيط** للفيروزأبادي (١٣٢٩-١٤١٤م)، من القرن الرابع عشر، فيذكر أن «المأبون» هو الرجل الذي يعاني من كثرة الريح.[٢٤٢] أما مرسي فيذكر في سياق وصفه للحالة المرضية الحديثة أنه «يُلاحظ عند معتادي الأُبنة... ما يُظهرونه من الجرأة وعدم الحياء مع التخنث في القول والإشارة». ثم ينتقل مرسي إلى استكشاف «علامات موضعية [للأُبنة] بالأعضاء التناسلية» وهي تضم تفاصيل معقدة حول الأدبار المولَج فيها:

---

(٢٣٨) شهاب الدين التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب (لندن: رياض الريس، ١٩٩٢)، ٣٠٤-٣٠٥.

(٢٣٩) Rosenthal, «Ar- Razi on Hidden Illness,» 49- 50.

(٢٤٠) كما ورد في كتاب دانيال جاكارت وكلود توماسيت الجنسانية والطب في العصور الوسطى:

Danielle Jacquart and Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in Middle Ages*, translated by Matthew Adamson (Princeton University Press, 1988), 124.

كذلك تعامل ابن يحيى مع الأسباب الفزيولوجية للسحاق.

(٢٤١) لمزيد من المعلومات عن التعريفات الطبية للأُبنة، راجع المصادر التي أوردها الرويهب في كتابه ما قبل المثليّة الجنسية:

El- Rouayheb, *Before Homosexuality*, 19.

(٢٤٢) انظر ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث عشر، ٤؛ ومحمد بن يعقوب الفيروزأبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧)، الجزء الثاني، ١٥٤٤.

يصير الجلد الواقع حول فتحة الشرج ناعما سميكا. تفقد العضلة العاصرة قوامها وقوتها ولا تنقبض بسرعة عند لدغ أو لمس الجلد المجاور لها. فتحة الشرج في مستوى أعمق من المعتاد نظرا لامتصاص الدهن الذي ينشأ عنه انبعاج بشكل القُمع ويُجذب الجلد على الجانبين لتراخي العضلة العاصرة وينفتح الشرج مظهرا جزءا كبيرا من الغشاء المخاطي للمستقيم الذي يبرز أحيانا منه ويُشاهد به في الغالب أثر التحامات قديمة. وكثيرا ما يشاهَد في الأبنة المزمنة بواسير وتشققات وقد تنعدم الثنايات الدقيقة من الغشاء المخاطي والرجل المخنث في كثير من الحالات يتزين بزي النساء ويتنعم في الكلام كأنه امرأة ويتحلى بأنواع الحُليّ التي يظن أنها ترفع من شأنه.(٢٤٣)

أما في حالة السحاق، فلسوء حظ مرسي وزملائه من رجال الشرطة المهتمين بعلم الجريمة «لا توجد أي آثار مادية يُبنى عليها الرأي الطبي الشرعي» وفي تلك الحالات يكون البحث «منصبا على إعطاء الرأي بخصوص مدى الاتزان العقلي الموجود في الأنثى المعتدية فغالبا ما يكون متميزا في أخلاقها وجسمها تحوّل سادي ذكري».(٢٤٤) وباستثناء حالة اغتصاب الرجل لأنثى، فإنّ تفاصيل الجرائم الأخرى تورَد بقدر أقل كثيرا من التصوير والتفصيل، بما في ذلك حالات الزنا.

كذلك يعرض موسى إحصاءات أجرتها الشرطة لمدى تكرار عدد كبير من جرائم الشواذ من عام ١٩٥٢ وحتى عام ١٩٩١، بما في ذلك الزنا، والاغتصاب، ومحاولة اغتصاب الرجال والنساء، والبغاء. ويطرح أسبابا مناخية وطبقيّة لتلك الحوادث، إذ يبدو أنها تزداد في شهور الصيف (الواقع أن بياناته لا تدعم ذلك بالأدلة في معظم الحالات)، وأن الضحايا أميين وفقراء بينما المغتصِبون ينتمون لأصول من الطبقة العاملة، أو من الفلاحين أو العاطلين. ومعظم الضحايا من النساء (بنسبة ٦٨ بالمائة) وأقلهم من الرجال (٣٢ بالمائة).(٢٤٥)

ويبدو مرسي، وهو رجل قانون، مهتما بالدعوة التي أطلقها البار قبل عقد من الزمان فيما يتعلق بضرورة تقديم مساعدة قضائية للأطباء لمحاربة تفشي الشذوذ الجنسي. ولأن الجنس المثليّ القائم على التراضي ليس مُجرَّما في القانون المصري،

(٢٤٣) مرسي، الشذوذ الجنسي، ٢٤٠.

(٢٤٤) المصدر السابق، ٢٤٠- ٢٤١.

(٢٤٥) المصدر السابق، ٢٥٣- ٢٥٧.

ومن ثم لا يظهر في إحصاءات الشرطة التي استعان بها مرسي، فقد أصرّ مرسي على أنه «في الواقع العملي تُعد جريمة اللواط من أكثر الجرائم انتشارا والتي بدأت تمثل خطورة حقيقية على الشباب وتقتضي تضافر الجهود لمواجهتها مواجهة حقيقية وفعالة».[٢٤٦] ثم ينتقل مرسي لوضع قائمة بالأنواع المختلفة للواط «في الشارع المصري». وتشمل «لائط إيجابي فقط»، و«لائط سلبي فقط»، و«لائط إيجابي وسلبي (مزدوج)»، و«الخرتي»؛ أي اللائط الذي يُعاشر الأجانب (ولا يتضح ما إذا كان هذا اللائط إيجابيا أم سلبيا أم مزدوجا).[٢٤٧] وعلى خلاف مرتكبي الجرائم الجنسية الأخرى، يأتي مقترفو جريمة اللواط من شتى فئات المجتمع «دون اقتصار على فئة دون أخرى، فهو يشمل الحِرَفي والمِهَني والأمي والجاهل والمتعلم، **وهذه الخاصية** في اللواط تعد مكمن خطورته على المجتمع».[٢٤٨] ويختلف خطر اللواط عن خطر السحاق، فالأخير «قليل الذيوع في المجتمع المصري ويسود بعض الفئات المحددة... من السيدات الأثرياء أو أدعياء الفن مثل الراقصات، ويكاد ينعدم هذا النوع من الشذوذ في الأوساط الفقيرة والشعبية، فهو مرتبط بالترف والرفاهية».[٢٤٩]

هكذا، يُعد كتاب مرسي دليلا للعمل الشُرَطي. إذ لا يقتصر اهتمامه على وسائل التحقيق المستفيضة التي تهدف إلى تحديد وتعريف ومحاكمة ومعاقبة الشواذ جنسيا، وإنما يمثل، إضافة إلى لذلك، نداء للحكومة والمشرِّعين لتقديم يد العون نحو هذا المسعى. والواقع أن مرسي متسق مع آرائه في مرتكبي الجرائم الجنسية من الجنسين. إذ شملت نصيحته بإجراء تعديل قانوني دعوةً للقضاء على التمييز على أساس النوع. فبينما لا تحاكِم القوانين المصرية المكتوبة (مثلها في ذلك مثل الكثير من القوانين الأوروبية والقوانين المحلية على مستوى الولاية في الولايات المتحدة)، على سبيل المثال، الزاني المتزوج (وليس العازب، رغم رفض مرسي التفرقة بينهما)، إلا إذا ارتكب الزنا في بيت الزوجية، فهي تلاحق الزانيات قضائيا

(٢٤٦) المصدر السابق، ٢٧١.

(٢٤٧) المصدر السابق.

(٢٤٨) المصدر السابق، ٢٧٢. والتشديد مُضاف.

(٢٤٩) المصدر السابق، ٢٧٣.

بغض النظر عن مكان ارتكاب الزنا. ويفضح مرسي ذلك القانون التمييزي ويدعو المشرعين لتصحيحه بتقديم الرجل الزاني إلى المحاكمة بغض النظر عن مكان ارتكاب الزنا.[٢٥٠] وبذات الطريقة، ينتقد القانون الذي يمنح ظروفا مخففة للأزواج الذين يقتلون زوجاتهم لدى رؤيتهم لهن في الفراش مع رجل آخر، بينما يرفض نفس القانون منح الظروف المخففة للنساء في نفس الموقف، رغم أن «المرأة أمام زنا زوجها تحسّ أيضا بغضب قد يدفعها إلى الانتقام منه بالقتل».[٢٥١] وسيرا على خطى توصيات البار والإسلاميين، يؤكد مرسي بأن الطريقة الوحيدة لعلاج مثل تلك الثغرات القانونية تكمن في «تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية».[٢٥٢] وكما سنرى، فذلك سوف يكون مفتاح تحقيق التقدم الحضاري. والواقع أن القصور التشريعي الذي اكتشفه مرسي:

> لا يقتصر على معالجة جرائم الزنا، بل يمتد إلى جرائم الاغتصاب وهتك العرض وخدش الحياء والفعل الفاضح... ويكفي أن نقول إن هناك الكثير من جرائم العِرض والشذوذ الجنسي غير خاضعة للتجريم. فمثلا ممارسة اللواط لا عقاب عليه طالما كان بين اثنين يمارسانه بكامل إرادتهما ورضائهما. ولم يضع المشرع عقوبات على جرائم إتيان الموتى أو البهائم إلا إذا دخلت في نطاق دائرة التجريم، كأن تؤدي تلك الأفعال إلى جريمة الفعل الفاضح العلني... ونأمل أن يتم معالجة هذه الثغرات التشريعية. والعلاج ظاهر وواضح وسهل، وهو تطبيق أحكام الشريعة الغراء، فهي لا تفرق ولا تميز بين رجل وامرأة، ففيها الوحدة المتكاملة للتشريع والعلاج الكامل للقضاء على جرائيم وآفات الشذوذ الجنسي، ووأدها في مهدها، والقضاء عليها، وصيانة المجتمع وتطهير النفوس من الرذيلة، وفي ذلك الرقي والتقدم للأفراد والمجتمع على السواء.[٢٥٣]

وبغض النظر عن مسألة التقدم، فثمة مشكلات أخرى تتعلق بإساءة فهم أسباب اللواط، إذ «لا تستطيع أن تردَّ ذلك مباشرة للفقر وحده» حيث إننا «نشاهد في حالات

(٢٥٠) المصدر السابق، ٣٣٥.

(٢٥١) المصدر السابق.

(٢٥٢) المصدر السابق، ٣٣٦.

(٢٥٣) المصدر السابق، ٣٣٧- ٣٣٨.

ليست قليلة أن الرخاء قد يكون سببا لارتكاب الجريمة والانحراف. فاللائط السلبي في حالات كثيرة يكون ميسور الحال حتى يستطيع الإنفاق على ممارسته الجنسية وسهولة استدراج اللائطين الإيجابيين. وليس معنى ذلك أن ليس للفقر صلة بالجريمة أو الانحراف بل له صلة». (٢٥٤)

أما الأسباب الأخرى فتشمل تغطية الصحف للمجرمين والشواذ، بما في ذلك «ما تنشره الصحافة باستمرار عن مطرب عالمي يقوم بتغيير ملامح وجهه والتشبه بالنساء، مثل التحلي بالذهب ووضع مكياج في وجهه، ونشر الاتهامات الموجهة إليه باغتصاب طفل، وما تنشره الصحافة عن قيام لاعبة تنس عالمية مشهورة بدفع تعويض قدره ٣ ملايين دولار لصديقتها وشريكتها في الانحراف الجنسي (السحاق) وذلك بعد أن تركتها واستبدلت [كما في الأصل] بأخرى، مما يؤدي إلى مفاهيم خاطئة عن المنحرفين والانحراف». (٢٥٥) إذ إن تغطية الصحف لتلك القصص تؤدي إلى «إظهار بعض المنحرفين الشواذ على أنهم صفوة المجتمع وقدوته، وذلك بغير قصد، بنشر أخبارهم وتناول حياتهم الشخصية وإبراز ثروتهم. الأمر الذي من شأنه التأثير على الأطفال والشباب والأميين[!] بأن ذلك الطريق هو السبيل المشروع والسريع للثراء». (٢٥٦)

وإلى جانب الأسرة، فهناك الدولة التي يجب أن تلعب دورا هامّا في توجيه

---

(٢٥٤) المصدر السابق، ٣٦٢.

(٢٥٥) المصدر السابق، ٣٦٥- ٣٦٦.

(٢٥٦) المصدر السابق، ٣٦٦. يظهر مرسي أيضا كنسوي عتيد عندما يتعلق الأمر بتغطية أخبار الجرائم الجنسية. فهو يحمل على الصحافة لنشرها قصة اغتصاب فتاة مصرية بطريقة قد تثير بعض الناس ضد الضحية وتجعلهم يقفون في صف المغتصب، وذلك من خلال إبراز أن الفتاة «كانت تسير بمفردها في وقت متأخر من الليل، أو ارتدائها ملابس تبرز مفاتنها وتثير الغرائز الجنسية وغير ذلك من الظروف والتبريرات التي تؤدي بالكثيرين إلى التعاطف مع المتهم وتشجيع الآخرين على ارتكاب مثل هذه الجرائم تحت ستار هذه التبريرات». المصدر السابق، ٣٦٦. لكن قول مرسي السابق لا يعني أنه يوافق على أن ترتدي النساء ملابس كاشفة، إذ يشدد على أن الأسرة، من أب وأم، يجب أن تمارس «رقابة» ومن ثم «لا تخرج الفتاة بملابس تثير الغرائز ولا يترك الفتى لأصدقاء السوء يرتاد الأماكن المشبوهة دون رقابة». المصدر السابق، ٣٧٥.

المجتمع بعيدا عن ذلك الشذوذ وتلك الجرائم. إذ يدعو مرسي إلى تعزيز ما أسماه لوي ألتوسير Louis Althusser جهاز الدولة الأيديولوجي وكذا جهاز الدولة القمعي. ووفقا لمرسي، فإن أجهزة الدولة التي يجب أن تُحشد لهكذا جهد تشمل المدارس ووسائل الإعلام والمراكز الثقافية والقانون[٢٥٧] (لأن كثيرا من القوانين المصرية التي تتعامل مع الزنا مشتقة من القوانين الفرنسية، ولأن القانون المصري لا يحتوي على عقوبة لـ«الشواذ» من الذكور والإناث، يشدد مرسي على أن الشريعة بوسعها أن تصحح الأوضاع)،[٢٥٨] وكذلك الشرطة. يجب تعزيز القدرة الرقابية للشرطة: «وإننا نهيب بهم [رجال الشرطة] زيادة الجهد نحو ضبط قضايا الانحراف الجنسي مثل اللواط والسحاق رغم صعوبة ضبطها إلا أن رجال الأمن بقدرتهم وإمكانيّاتهم قادرون على كشف ذلك النوع [من الشذوذ] وضبط أطرافه. ونرى في ذلك المجال القيام بحملات توعية مستمرة في أوساط هؤلاء المنحرفين، والعمل على إدراج قضايا الانحراف الجنسي في إحصاء موحد بدلا من تشتيتها [في إحصاءات مختلفة]، فقد رأينا في الإحصاءات الرسمية أن قضايا الاغتصاب وهتك العرض يتم إدراجها في إحصاء الجنايات والجنح العادي، وسائر جرائم إفساد الأخلاق والعرض الأخرى مثل الفعل الفاضح أو خدش الحياء في إحصاء آخر».[٢٥٩]

كذلك دعا مرسي لفصل السجناء الذين ارتكبوا جرائم الشذوذ الجنسي عن زملائهم حتى لا ينشروا جرائمهم.[٢٦٠] ويجب أن تستهدف رقابة الشرطة أماكن تجمع الشواذ، خاصة الذكور منهم. وذكر مرسي العديد من تلك الأماكن التي يجب أن تخضع لمراقبة الشرطة، بما فيها دورات المياه العمومية.[٢٦١] كما تشمل أماكن أخرى منها الحمامات العامة في الأحياء الشعبية، والمتنزهات العامة، وفنادق الخمس نجوم، إضافة إلى المطاعم والفنادق الشعبية، والمواقع السياحية

(٢٥٧) المصدر السابق، ٣٧٧- ٣٧٩.

(٢٥٨) المصدر السابق، ٣٧٩- ٣٨١.

(٢٥٩) المصدر السابق، ٣٨١.

(٢٦٠) المصدر السابق، ٣٨٢.

(٢٦١) المصدر السابق، ٤١٧.

والأثرية.[٢٦٢] ولا تختلف أفكار مرسي عن المراقبة عمّا تمارسه الشرطة الأمريكية في استهدافها للمثليّين جنسيا، ليس فقط قبل ظهور حركة المثليّين و«تحرير» المثليّين، وإنما بعد ذلك أيضا. والواقع أن مرسي كان يقدم نصائحه للشرطة المصرية، بينما كانت الشرطة الأمريكية تُعِدّ كمائن للمثليّين الرجال في دورات المياه العمومية في نيويورك ومدن أمريكية أخرى، وهي السياسة المستمرة حتى اليوم.[٢٦٣] وأنهى مرسي استقصاءه بعرض عشر حالات دراسية لجرائم جنسية، خمسة منها لقتل لواطي، وواحدة لاغتصاب جثة أنثى، وثلاث جرائم متعلقة بالزنا، وحالة اغتصاب امرأة وقتلها.[٢٦٤] ولم تذهب دعوته لاعتقال الشواذ أدراج الرياح، إذ سيستجاب لها بعد بضع سنوات بقضية الباخرة كوين بوت في القاهرة وحالات أخرى أقل وطأة. والواقع، إنه لمن المدهش أن أحدا لم يلحظ علامات المداهمة الوشيكة، رغم أنها كانت واضحة كالشمس.

الشذوذ والثقافة «الإسلامية»

وكان الحيز الأخير الذي تطرقت إليه السجالات الجنسية بوضوح هو الكتب الشعبية التي تحذر من الآثار الدينية والطبية للشذوذ الجنسي وتأثيره على النطاق الثقافي. وقد اختار كتّاب إسلاميون ألا يحددوا أنفسهم بمناقشة آراء الإسلام عن الجنسانيّة عموما ومعاقبة اللواط خصوصا، وإنما أن يكتبوا، مقتفين خطى القوميين العلمانيين، عن «الشذوذ الجنسي» في التاريخ العربي. وفعلًا ظهر كتابان من هذا النوع

---

(٢٦٢) المصدر السابق، ٢٧٢- ٢٧٣.

(٢٦٣) للاطلاع على نموذج حديث لكمين أعدته شرطة نيويورك للرجال المثليّين في دورات المياه العمومية عام ٢٠٠٤، حوكموا على إثره، انظر تقرير منظمة العفو الدولية، ستونوول في الولايات المتحدة الأمريكية: الشرطة تسيء معاملة المثليّات والمثليّين ومزدوجي الجنس والمتحولين جنسيا في الولايات المتحدة وتهينهم:

Amnesty International *United States of America Stonewalled: Police Abuse and Misconduct against Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender People in the U. S.* (New York: Amnesty International, 2005), 38.

(٢٦٤) مرسي، الشذوذ الجنسي، ٤١٠- ٤٧٠.

منذ عام ١٩٩٩ تنطّعا لإعادة الأمور- التي أفسدها آخرون- إلى نصابها، والكتابان هما: الزنا والشذوذ في التاريخ العربي للخطيب العدناني، والمتعة المحظورة: اللواط والسحاق في التاريخ العربي لمنتصر مظهر.[٢٦٥]

يظهر من العنوانين اشتراكهما في ذات المرجعية مع الكتب الطبية والتشريعية الإسلاموية حول موضوع الممارسات الجنسية. ويتضح التأثير المتواصل لمحمّد علي البار على الكُتّاب الإسلاميين أكثر ما يتضح في كتاب الخطيب العدناني، الذي تعجّ صفحاته باقتباسات من البار. بدأ العدناني بنظرة شاملة على آراء الإسلام في الزنا والبغاء وسفاح المحارم، مُقدِّما قائمة موسَّعة بأحاديث منسوبة للنبي محمّد ، فسّرها على أنها نبوءات بأمراض فتاكة ستصيب أولئك الذين يقترفون تلك الأفعال.[٢٦٦] كذلك قدم العدناني أمثلة من التاريخ العربي قبل الإسلام وبعده عن المومسات في السر والعلن المعروفات للعامة، ثم ناقش العقاب الدنيوي والسماوي الذي أُعد للمذنبين.[٢٦٧] وحتى لا يؤخذ ذلك على أنه دعوة لإطلاق اليد في التعامل مع الزناة (ومنهم البغايا)، حرص العدناني على التحذير من مغبة الظن والتشهير، واضعا قائمة بالشروط الواجب توافرها قبل توجيه الاتهام، ومُذكِّرا القرّاء أن عقوبة دينية قاسية تنتظر من يقذفون الآخرين بما ليس فيهم.[٢٦٨] وأعرب العدناني، مُستشهدا بآراء البار ومُردِّدا آراء أخرى كثيرة، عن مخاوف حضارية مشابهة لافتا إلى أن انتشار الزنا واللواط كان السبب وراء سقوط الإغريق والرومان والفرس في العصور السابقة.[٢٦٩]

وتناول العدناني الأدبيّات القائمة حول الموضوع. إذ استشهد، على سبيل المثال، بزعم المنجِّد أن سبب انتشار اللواط في العالم العربي القروسطي يكمن في «كثرة

---

(٢٦٥) انظر الخطيب العدناني، الزنا والشذوذ في التاريخ العربي (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩)، ومنتصر مظهر، المتعة المحرمة، اللواط والسحاق في التاريخ العربي (الدار العالمية للكتاب والنشر، محل النشر مجهول، ٢٠٠١).

(٢٦٦) العدناني، الزنا والشذوذ، ٢٥- ٣٤.

(٢٦٧) المصدر السابق، ٣٥- ٧٨.

(٢٦٨) المصدر السابق، ٨١- ١٠١.

(٢٦٩) المصدر السابق، ٩.

الجواري».[270] ولم يتوان عن الإضافة، كما سبق وفعل قوميون ومستشرقون من قبله، أن «للفرس المستعربين في الدول العربية أثرا كبيرا في انتشار اللواط وحب الغلمان، فإنّ أشهر اللواطيين في العصر العباسي كانوا من أصل فارسي، وخاصة الشعراء والعلماء منهم كوالبة بن الحُباب الذي أفسد أبا نواس وآخرين، وأبي نواس الذي أفسد خَلقًا لا يُعد بالغلمان والولوع بهم».[271] وقد أورد العدناني تفاصيل دقيقة بخصوص صفات الغلمان الذين كان يفضّلهم الرجال العرب، حيث «كانوا يحبون الغلام الأهيف القوام الرخيم الكلام المراهق الفائق في الجمال الرائق السمرة البديع الحمرة أدعج العينين مورد الوجنتين مختطَف الخصر نقيّ الثغر مرجَّل الشعر الذي تُجاذبه الأرداف وتهزه الأعطاف».[272]

وخصص العدناني قسما للأوبئة والأضرار التي تنجم عن الجماع. ولم تقتصر مخاوفه على قضايا الأفول الحضاري وإنما تجاوزتها إلى انقراض البشرية نفسها. إذ يقول لنا: «يُعتبر الشذوذ الجنسي أكبر عاهة ووباء جماعيا يؤدي إلى قطع النسل البشري بمعنى إبادته ومسخه وسلب خواصّه وقدراته على الفاعل والمفعول بـه».[273] وبالإضافة إلى الأمراض والأوبئة الجنسية، التي تؤثر على الفاعل والمفعول به، فإنّ «التأنيث في الذكر يضر بالصحة فلا يزال المفعول به يتحوّل من سقام إلى سقام ومرض خطير إلى مرض أخطر... فإنّه يضر بالقوى العقلية والصفات الخلقية والمزايا الإنسانية».[274] وواصل تقديم عرض مختصر لإدانة الإسلام للرجل الذي يشتهي الرجال، ثم انتقل لسرد تشخيص طبي لأسباب مرض الأُبنة، وحاجج بأن السائل المنوي الذي يُطلَق في الدُبر ينتج عدوى تؤدي إلى حِكَّة تتطلب إيلاجا لتخفيفها. مع ذلك، يمكن أن تنتشر العدوى إلى قضيب المولِج ومن ثم إلى دُبره، فتحوِّله هو الآخر إلى مثليّ سلبيّ.

---

(٢٧٠) المصدر السابق، ١٠٨.

(٢٧١) المصدر السابق، ١٠٨.

(٢٧٢) المصدر السابق، ١٠٨.

(٢٧٣) المصدر السابق، ١١٠.

(٢٧٤) المصدر السابق، ١١١.

وإذا لم تقنع الأسباب الطبية المولِجين بأنهم يخاطرون بالتحوّل إلى مولَج فيهم هم أنفسهم، يورد العدناني حديثا منسوبا للنبي يقول إن «من ألحَّ في وطء الرجال لم يمت حتى يدعو الرجال إلى نفسه».(٢٧٥) مع ذلك، لا يتضح ما إذا كان اشتهاء الرجل بأن يطأ رجالا آخرين أو أن يوطأ (على الأقل في المرة الأولى قبل أن يتدفق السائل المنوي في دُبره) هو أمر طبيعي أم أنه نتيجة لضعف خُلُقي أو اغتصاب. والواقع أن العدناني يخبرنا أن الأُبنة يمكن أن تحدث بشكل طبيعي كنتيجة لـ«الضعف الجنسي»، كما هو حال السحاق بين النساء.(٢٧٦)

وتتسبب الأُبنة، باعتبارها مرضا فزيولوجيا، في بعض الآثار الاجتماعية غير المرغوبة. إذ يؤكد العدناني أنها «أشد خطورة على صاحبها في الخسّة والنذالة والاحتقار من كل أمراض الشرج كالبواسير والبُثُر والدورية البربوسية (Vercularis Enterobis)... فكل هذه الأمراض تقضي بالانكشاف أمام الطبيب وليس فيها أي ذلّ أو عار مما تحمله الأُبنة لصاحبها».(٢٧٧) وحتى لا يزعم أحد أن الأُبنة مرض يحتاج للإيلاج لتخفيف حدته، فقد كان لدى العدناني، المتحفز دومًا، والذي يتضح اطّلاعه على حُجج المثليّين الغربيين بأن المثليّة الجنسية ليست «خيارا»، إجابة جاهزة:

> ربما قال قائل إذا كانت الأُبنة مرضا يصيب به الله من طغى من خلقه فكيف يحق له تعذيب المبتلى بها يوم القيامة، فإنّه يكون مُكرَها على فعلها ومع الإكراه يسقط التكليف... والجواب أن الإصابة بالأُبنة ليست قهرية كالإصابة بالحمىّ والبرقان فتكون خارجة عن التكليف والطاقة ويسقط الجزاء عليها، وإنما المأبون هو الذي سعى في تحصيلها وانقاد إليها باستسلامه للشطار يعملون به الفحشاء، فهي كالإصابة بالسرطان عن طريق التدخين والإصابة بالسكتة القلبية عن طريق المخدرات.(٢٧٨)

بالإضافة إلى ذلك، وبخلاف الرازي، الذي اعتقد أن الأُبنة داء لا شفاء منه إلا

(٢٧٥) المصدر السابق، ١١١.

(٢٧٦) المصدر السابق، ١١٨ - ١٢٦.

(٢٧٧) المصدر السابق، ١٢٦.

(٢٧٨) المصدر السابق، ١٢٦.

بإجراءات معينة تحت ظروف معينة، يؤكد العدناني بمعرفته الحداثيّة أن الأُبنة ليست داء بلا دواء، وإنما «هي أسهل مرض في العلاج وأقربه للشفاء». وأورد بضع وصفات علاجية كانت تستخدم خلال القرون الوسطى، وتعود في أصولها إلى أبقراط، معضدا إياها بمرجع حديث من عام ١٩٢٥، تشمل نظاما غذائيا، وبعض الأعشاب والزيوت التي يمكن أن تُخلط وتُلف حول عصا ثم «يولجها [المريض] في الشرج ويحتك بها قليلا ثم يصبر عليها» حتى تقتل الجراثيم.(٢٧٩)

وكذلك أبدى العدناني انشغالًا بإباحة اللواط في التاريخ الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بعدد العلماء عبر العصور الذين قالوا بإباحته في الشريعة الإسلامية. وبعد عرْض الموقف الإسلاموي الأصولي المؤكِّد على تحريم اللواط، انتقل لاستعراض تاريخ إباحته. وشملت الأمثلة اللُّغوي عُبيدة بن مثنّى، والقاضي يحيى بن أكثم، وعبد الصمد بن المعذَّل مؤدب أكثر خلفاء بني أمية. وتشمل سفسطائية أولئك المفكرين، حسب العدناني، (إساءة) تفسير الآية القرآنية «[زُيِّن] للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين» (فكلمة «البنين» تعني غلمان كما تعني الأبناء، والأطفال، والذرية، ومن ثم يكون المعنى التقليدي أن لدى «الناس» شهوات تجاه «النساء والذرية»). أما الآيات الأخرى فتشمل واحدة تشير إلى الجنة حيث «يطوف عليهم ولدان مخلَّدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا». وكان العدناني نافد الصبر تجاه ما يراه من «تمويه وتضليل وتحريف للكلِم من مواضعه... [من جانب] الشطار والشاذون».(٢٨٠) والتفسير الخاطئ الأكثر هولًا هو ذلك الذي قال به ابن أكثم الذي احتج إلى الإمام أبي الحسن الهادي حول استباحة معاشرة الغلمان مستشهدا بالآية القرآنية: «أو يزوجهم ذُكرانا وإناثا». وأبدى العدناني دهشته كيف يسمح الله بذلك وقد أهلك أمة بكاملها، يعني قوم لوط، بسبب تلك الفاحشة: «إنما يعني بذلك أن الله (يهب) في النسل والذرية (لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم) يعني أنه يجعل لمن يشاء من عباده النسل مكونا من زوجين ذكورا وإناثا». ويأتي الخلط من الفعل

---

(٢٧٩) المصدر السابق، ١٢٧ – ١٢٨.

(٢٨٠) المصدر السابق، ١٣٥ – ١٣٦.

«زوّج» من الزواج ومن المزاوجة.[281] وإضافة إلى يحيى بن أكثم، الذي نال نصيب الأسد من إدانة العدناني، فهناك القاضي شمس الدين بن خلِّكان، والشاعر أبو نواس وسبعة عشر آخرون بَحَثَ في استباحتهم «الولع بالغلمان».[282]

وتمتد نظرة العدناني التاريخيّة وصولا إلى الحاضر حيث يردّ على الأممية المثليّة قائلا: «إن هناك إلى اليوم جماعات يحبون هذه الفاحشة (اللواط) ويطبّلون ويرقصون لها ويفضّلون مواقعة الغلمان على مباضعة النساء وينتصرون لها ويحاربون من يحرِّمها ويعاقب عليها، كالدكتور لاوس أولرستام صاحب كتاب الشاذون الجنسيون، والدكتور الذي أخفى اسمه في كتاب الجنس الثالث ونسبَهُ إلى كبار العلماء والأطباء في أوروبا وأمريكا، وكله زور واختلاق يقصدون به الترويج لهذه الفاحشة لينتشر مرض الإيدز والأمراض الزهرية».[283] وخطا العدناني خطوة أبعد في تفسيره للتحريم الإسلامي، فزعم أن الإسلام لم يحرِّم اللواط فحسب وإنما التحريض عليه أيضا. ويشمل ذلك، وفقا له، تحريم الإسلام النظر باشتهاء إلى الغلمان، أو جلوس الغلام في حِجر رجل، أو معانقة الغلام أو تقبيله، إضافة إلى تحريم «الإسلام» المزعوم لنوم رجلين تحت غطاء واحد.[284]

وليست الحركة المثليّة الغربية وحدها هي التي تمثل امتدادا لخطايا قوم لوط، بل إن الإيدز نفسه، كما ذكر البار آنفًا، ثبت كونه مرضا قديما. إذ كتب العدناني أن

> أول ظهور الإيدز كان عند قوم لوط ثم عند مصر الفرعونية، كما عُرف أثناء حملة نابليون على مصر... كما اكتشفه المسلمون الأوائل أيضا وأسموه «أفعى الزنا» وسماه بعض الأطباء «الحمى الحمراء». وفي حملة نابليون بونابرت على مصر حاول أن يغزو عكا فحشد جنوده عند أسوارها ليقتحموها، فمكثوا هناك مدة طويلة وغلب الشبق عليهم، فاندفعوا يطأ بعضهم بعضا، ونتيجة الشذوذ والانحراف بينهم أصيب الآلاف منهم بالمرض الذي سموه (الطاعون) رغم أنه كان الإيدز، ولأن الطاعون كان له علاج وقتها حاولوا علاج الإيدز وفشلوا، ولهذا جمع نابليون جنوده المرضى

(٢٨١) المصدر السابق، ١٣٦.
(٢٨٢) المصدر السابق، ١٣٧ - ١٥٢.
(٢٨٣) المصدر السابق، ١٥٣.
(٢٨٤) المصدر السابق، ١٥٣ - ١٥٧.

بالإيدز في حظيرة يعدهم بوصول أطباء تعالجهم، فلما كان الليل أرسل عليهم نارا فأحرقتهم منعا لتفشي المرض وعدواه.[٢٨٥]

لم تكن المزاوجة بين الإيدز والطاعون من ابتكار العدناني، بل استشهد بكتاب البار كمرجع للموضوع. ومثله، قدم العدناني هو الآخر تفسيره للعقوبة القانونية الإسلامية لمقترفي اللواط والعقاب السماوي الذي ينتظرهم في الآخرة.[٢٨٦]

وسرعان ما لحق بكتاب العدناني كتاب آخر من ذات الفصيلة. فقد كان كتاب منتصر مظهر هو الأول من نوعه الذي يركز حصريا على اللواط والسحاق في التاريخ العربي من منظور إسلاموي بدلا من مناقشتهما إلى جانب الزنا والمحرمات الجنسية الأخرى، كما فعل العدناني. وقد اقتبس مظهر تفسير المنجِّد لـ«انتشار» اللواط بين العرب، والمتمثل في «كثرة الجواري فيه التي سببت ميل الرجال عنهن ورغبتهم في الغلمان».[٢٨٧] ويعيد كتابه، ببساطة، إنتاج آراء سابقة، بما فيها آراء المنجِّد، بقليل من الإبداع. بل إنه نَسَخَ مقاطع بأكملها حرفيا من العدناني، ساطيا على كتابه دون أن ينسب الآراء لصاحبها في أغلب الأحيان.[٢٨٨] كما ذكر آراء أحمد أمين عن الأصول الأفغانية والخُراسانية للواط في العصر العباسي.[٢٨٩]

---

(٢٨٥) المصدر السابق، ١٦٢- ١٦٣.

(٢٨٦) لم يكن بحث العدناني مشغولا فقط بالجنس الدبري بين الرجال وإنما أيضا بين الرجال والنساء. وقد خصص فصلا عما اعتبره التحريم الإسلامي للجنس الدبري مع النساء داخل إطار الزواج، معتبرا أن المعاشرة المهبلية هي وحدها المشروعة. كذلك خصص فصلا للسحاق أو ما أسماه «الجنس الثالث»، وقدم تاريخا موجزا للسحاق بين العرب القدماء والقروسطيين، واضعا قائمة بالأمراض التي تنتج من تلك الممارسة. ومن بينها اتساع المسافة بين الردفين، والتقرحات، والسرطانات، والآلام الشرجية وغيرها. ولا يتضح ما إذا كان ذلك يعني أن السحاق يتضمن جنسا دبريا أم لا. كما قدم أسبابا بيئية ومناخية للسحاق، وهي، مثلما في حالة اللواط، لا تعد عذرا لتلك الفاحشة. ووضع العدناني قائمة بالعقوبات المقررة للنساء اللاتي يمارسن السحاق، كما فعل بالنسبة للرجال الذين يمارسون اللواط. انظر المصدر السابق، ١٨٩- ٢٠٢.

(٢٨٧) مظهر، المتعة المحرمة، ٦٢- ٦٣.

(٢٨٨) المصدر السابق، ٦٤. على سبيل المثال، فقد نقل الرأي التالي حرفيا من العدناني دون علامات اقتباس أو ذكر للمراجع: «كما أن للفرس المستعربين في الدول العربية أثرا كبيرا في انتشار اللواط وحب الغلمان، فإن أشهر اللواطيين في العصر العباسي كانوا من أصل فارسي، وخاصة الشعراء والعلماء منهم كوالبة بن الحباب الذي أفسد أبا نواس وآخرين، وأبي نواس الذي أفسد خَلقًا لا يُعدّ بالغلمان والولوع بهم». راجع عبارات العدناني الأصلية في، الزنا والشذوذ، ١٠٨.

(٢٨٩) مظهر، المتعة المحرمة، ١١٧.

وبعد أن استعرض مظهر الإجراءات الإسلامية لمعاقبة اللواط، سواء تلك التي تتوعد بالعذاب في الآخرة أو الروايات عن أحكام بالقتل نفذها بعض الخلفاء، تحسّر على أن تلك الإجراءات الصارمة سرعان ما أصبحت متساهلة، مما سمح بوجود تلك الممارسات بين المسلمين.[٢٩٠] كما لم تفته الإشارة إلى خطأ الكتب والكتّاب الذين يتحدثون عن انتشار اللواط في تلك العصور، إذ تشير الكتب القروسطية إلى أنه كان «موجودا» فقط، وليس «منتشرا».[٢٩١] بل وشكّك مظهر في القصائد المنسوبة لأبي نواس التي تتحدث عن اللواط باعتباره عادة شائعة، وزعم أن ما قاله جمال جمعة مأخوذ عن مصادر مشكوك في صحتها ولا يمكن التأكد منها.[٢٩٢] كما زعم أن ما يُسمى بديوان «النصوص المحرمة» الذي حققه جمعة ونسب قصائده لأبي نواس مُختلق «اختلاقا» وأن

> يدًا همّها وصم مأثورنا الثقافي بالشذوذ قد صاغت تلك الأشعار الرقيعة... تلك الأيدي التي راعها تمسُّك العرب بماضيهم المجيد والذي أسسه الإسلام... فأرادوا إلصاق تهمة الشذوذ الفاحش بأمتنا العربية كي ننسلخ عن ماضينا ولا ننظر لتاريخنا باحترام مما يسهل عليهم الانقضاض الثقافي علينا فننساق إليهم راغبين.

بعد ذلك قدم مظهر ترجمة مختلفة لحياة أبي نواس: فهو قد سُجن لشرب الخمر وأُطلق سراحه بعد أن ثبتت براءته. وتساءل مظهر كيف يمكن لنظام كان يسجن شاربي الخمر ألا يسجن أبا نواس على إثم جنسي أشد خطرا. وحقيقة أن أبا نواس لم يدخل السجن إطلاقا في ذلك الإثم تعني أن كثيرا من القصص عن حياته الجنسية ليست سوى اختلاقات استشراقية، ومن ثم غير حقيقية.[٢٩٣] ولا يبدو أن مظهرا كان مطّلعا على الحجج التي ساقها المؤلفون الذين ناقشنا أعمالهم، ومفادها أن ممارسات أبي نواس نادرا ما انحرفت عن ممارسات الخلفاء وعلية القوم، وهو ما كان سبب عدم محاكمته عليها. وبعد مناقشة آراء الديانات التوحيدية في اللواط، ومن بينها الإسلام،

---

(٢٩٠) المصدر السابق، ٦٧.

(٢٩١) المصدر السابق، ٦٨.

(٢٩٢) المصدر السابق، ٦٩- ٧٤.

(٢٩٣) المصدر السابق، ٧٦- ٧٩.

حمل مظهر على معارضي عقوبة الإعدام، إذ اعتبرها أفضل رادع لانتشار الشذوذ الجنسي بين الرجال والنساء، وتطبيقها سوف يؤدي إلى «قطع دابر هذه العادة القذرة من الوجود».[٢٩٤]

والجدير بالملاحظة أن نفس السنة التي نشر فيها مظهر كتابه شهدت منع مشروع لنشر الأعمال الشعرية لأبي نواس من قِبل وزارة الثقافة المصرية. حيث كان من المقرر أن تصدر الأجزاء الأربعة من القصائد المختارة في سلسلة باسم «الذخائر» يشرف عليها الروائي المصري جمال الغيطاني، تختص بإعادة طبع كلاسيكيات الثقافة العربية. وكانت تلك السلسلة تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، التابعة لوزارة الثقافة التي منعت الكتاب.[٢٩٥]

وبدا مظهر متابعا لأخبار مشاهير السحاقيات في الغرب اللاتي يجاهرن بتوجههن الجنسي: «رغم أن السحاق- كعادة- من الأمور المقززة للنفس البشرية السليمة والسويّة، إلا أننا نجد الكثيرات في العصر الحديث وقعن في هذا المستنقع، وبعضهن تملِك... الجمال الخارق، ورغم ذلك أقدمن على ممارسة السحاق بصورة علنية وسافرة دون أن يعتريهن الخجل، بل أصبحت من (دعاة) السحاق في عالمنا المعاصر». وتشمل الأمثلة بطلة التنس مارتينا نافرتيلوفا، «ملكة الشاذات»، وبروك شيلدز التي «كشفت» عن علاقاتها السحاقية، ومغني مصري لم يذكر اسمه قيل إن الشرطة قد أمسكت به وهو يمارس الجنس مع رجل آخر. واللافت هنا هو حرص مظهر على حماية هوية المغني المصري.[٢٩٦] أما الحالات الأخرى التي ذكرها مظهر فقد شملت قبطان سفينة مصري كان ضحية جريمة قتل، وكذا مصمم الأزياء جياني فيرساتشي. كذلك فقد أورد حالة سالي (سيّد سابقا)، وهي حالة تحوُّل جنسي شهيرة في مصر، كما أورد مقابلة معها، حيث سألتها الصحيفة «ما هي أفضل ممثلة لديك؟ فقال [هكذا في الأصل]: سماح أنور، ثم سألته الصحيفة عن أفضل

---

(٢٩٤) المصدر السابق، ١٠٩.

(٢٩٥) انظر المقابلة التي أجراها يوسف رخا مع جمال الغيطاني في الأهرام ويكلي:
The Crux of the Matter, *Al- Ahram Weekly*, 18- 24 January 2001.

(٢٩٦) المصدر السابق، ١٥٥ - ١٦٣.

ممثل لديك فقال أيضا سماح أنور!».[٢٩٧] وعلى الفور يضيف مظهر قوله «ونحن لا نتهم الفنانة سماح أنور بأي اتهام، ولكن الشيء بالشيء يذكر».[٢٩٨] كذلك وضع قائمة بالأفلام المصرية التي تعاملت مع العلاقات السحاقية والعلاقات المثليّة بين الرجال.[٢٩٩]

وعاتب مظهر الدولة المصرية على غياب القوانين التي تجرِّم المثليّة، وهو ما يحدث للبلاد «التي تسير في ركب (العلمانية) وتبتعد عن (الدينية) رغم أن هذا الوباء [أي الشذوذ] خطير وبعيد عن السلوك الإنساني الطبيعي».[٣٠٠] وعلى غير العادة كان مرتعبا من السحاق أكثر من المثليّة بين الرجال، وهو ما يمثل استثناء في تلك الأدبيّات. والواقع أنه قدم وصفا طبيا لتبيان اختلاف السحاقيات فزيولوجيا ونفسيا عن النساء الغيريّات. ورغم أن البيئة كان بإمكانها أن تمنع التطور الكامل للسحاق (والمثليّة بين الرجال)، فقد ذكر أن السحاقيات يفتقرن إلى الغرائز الأمومية، ويفرضن سيطرتهن على أزواجهن، ويحببن تقليد الرجال، ولديهن جلد سميك مهيأ لأن تنشأ به البثور، ومعرَّضات للصلع، ويمتلكن بنية عضلية، ويتمتعن بثقة في النفس، وهن عدوانيّات ولديهن «نزعة إيجابية في الغريزة الجنسية» (بمعنى أنهن يفضلن الإيلاج في نساء أخريات)، ويكرهن الأعمال المنزلية. بل إنه ذكر علامات على رءوس السحاقيات يمكن تمييزهن بها.[٣٠١]

وردًّا على مؤتمرات الأمم المتحدة والمؤتمرات الدولية الأخرى التي تتمسك بأجندة الأممية المثليّة، أكد مظهر في استنتاجه أنه «طالما ظلت القوانين تُبرم لمصلحة الشواذ، وطالما عُقدت مؤتمرات عاهرة تحت مسميات جوفاء (كحقوق الإنسان في جسده) وكمؤتمرات السكان التي تدعو إلى (تقويض نظام الأسرة) واتباع (رغبات الفرج)، وطالما بثت الأقمار الفضائية سمومها الشذوذية، وطالما صمت الناس على

---

(٢٩٧) المصدر السابق، ١٧٦.

(٢٩٨) المصدر السابق، ١٧٦.

(٢٩٩) المصدر السابق، ١٧٦ – ١٧٩.

(٣٠٠) المصدر السابق، ١٨٣ – ١٨٦.

(٣٠١) المصدر السابق، ١٨٦ – ١٨٧.

كل هذا، فها هو العقاب الإلهي [الإيدز]».(٣٠٢) كان مظهر يسعى من خلال كتابه إلى «وضع حد للشذوذ الجنسي بكامل أشكاله وصوره وأبعاده».(٣٠٣) ومجدَّدا، نلحظ أن الهمّ ليس حضاريا فحسب، وإنما كونيٌّ: «هذا الكتاب صرخة عالية، إن وجدت من يستمع لها فإنّها تدعوه للمساهمة والمعاونة الفعالة لإنقاذ (قارب البشرية) الموشك على الغرق».(٣٠٤)

هويات أم ممارسات

بينما استهل المفكرون العرب الحداثيّون سجالهم حول الشهوة والممارسات الجنسية باستكشاف تراثها الأدبي والتاريخي منذ القرن السابع فصاعدا، فقد تغيرت طبيعة تلك السجالات، بل وطرق تصوير الشهوات نفسها، نتيجة لعدد من العوامل من بينها طرح هذا التراث كإحدى الوسائل التربوية الداعية للتحرّر الجنسي التي يمكن أن تفيد منها الأجيال العربية المعاصرة واللاحقة، وظهور أشكال جديدة من سياسات الهوية شاركت فيها عوامل محلية ودولية، وتفشّي وباء الإيدز.

وقد أبرمت الإسلاموية الطهرانية (والعلمانية المحافظة في بعض الأحيان)، مستعيرة جُلّ طهرانيتها من المسيحية الغربية والاتجاه المحافظ الغربي، تحالفا غير مقصود مع الأممية المثليّة التوسُّعية، في تعريفها للأشخاص الذين يمارسون أشكالا معينة من الجنس. حيث اتفقت كل من الأممية المثليّة والإسلاميين على ضرورة التعريف بأولئك الممارسين. أما ما اختلفا بشأنه فكان حول ما إذا كان يجب التعريف بهم ومنحهم الحقوق وإسباغ الحماية عليهم من قِبَل الدولة، كما تطالب الأممية المثليّة، أم إذا كان يجب التعريف بهم وقمعهم وإخضاعهم لعقاب الدولة، كما يطالب الإسلاميون وغيرهم من المحافظين. في تاريخ المثليّة الجنسية الغربية، كما لاحظ ميشيل فوكو، فإن خطابات السلطة التي أنتجت وتحكمت في «المثليّة

---

(٣٠٢) المصدر السابق، ١٩١

(٣٠٣) المصدر السابق، ١٩٨.

(٣٠٤) المصدر السابق، ١٩٨.

الجنسية» قد أتاحت «صياغة خطاب معاكس: فقد بدأت المثليّة الجنسية في الحديث عن نفسها، وأخذت تطالب بالاعتراف بمشروعيتها أو «طبيعيتها»، بنفس المفردات غالبا، وباستخدام نفس التصنيفات التي اسُتخدمت [من قبل] لتأكيد عدم صلاحيتها من الناحية الطبية».(٣٠٥) وكما رأينا في هذا الفصل، فقد تكررت عملية مشابهة في العالم العربي عندما تبنى الإسلاميون ذات المصطلحات والتصنيفات التي استخدمتها الأممية المثليّة لنزع الأهلية عن المثليّة التي تحاول الأممية المثليّة إضفاء المشروعية عليها. وقد كان استخدام الدولة كميدان تتحوّل فيها الممارسات الجنسية إلى هويات، في واقع الأمر، بدعة زُوِّج لها في العقدين الأخيرين. وحيث أن الدولة هي اليد التي تمارس القمع على المجتمع عموما، فإن دعوة الإسلاميين لها لقمع المثليّة إنما تأتي متّسقة مع هذا الدور للدولة. أما المفارقة فتكمن في توجّه الأممية المثليّة نفسها، التي تهدف إلى التحرير من القمع، بمناشداتها للدولة ذاتها باعتبارها المؤسسة القادرة على إنجاز هكذا تحرير.

في سياق كهذا، نشرت صحيفة القدس العربي، التي تصدر في لندن، أن الكاتب العراقي البريطاني كنعان مكّيّة، المعادي للعرب والمقيم بالولايات المتحدة، والذي قدم استشاراته للحكومة الأمريكية أثناء تخطيطها لغزو العراق، طالب بأن يوضع لعراق ما بعد «التحرير» «دستور متحضر على غرار الدساتير الأوروبية يستجيب لحقوق الإنسان بما فيها حقوق الشواذ جنسيا».(٣٠٦) وذكرت الصحيفة أنه أعرب عن تلك الآراء في اجتماع عُقد برعاية أمريكية لجماعات المعارضة العراقية في لندن. وكان ردّ فعل تلك المجموعات حاسما، حيث سارع الإسلاميون وزعماء القبائل إلى المطالبة بطرد مكية من الاجتماع.(٣٠٧) وأصر مكية أنه لم يدعُ لتلك المطالب في الاجتماع المشار إليه وأن القصة الواردة في الصحيفة ليست حقيقية (رغم أنه لم ينكر أنه ربما نادى بمثل تلك المطالب في اجتماعات أخرى للمعارضة). ويجب أن

(٣٠٥) Foucault, *The History of Sexuality*, vol.1, 100.

(٣٠٦) «ملاسنات إثر مطالبة بحقوق للشواذ في دستور العراق الجديد»، القدس العربي، ١٨ ديسمبر/ كانون أول ٢٠٠٢، ١.

(٣٠٧) المصدر السابق.

أشير هنا إلى أن أحدا لم يقترح أن ينص الدستور العراقي الجديد على إدانة أو تجريم المثليّة الجنسية (وهو ما لم ينص عليه أيضا الدستور الذي كان نافذا زمن صدام حسين). وعلى أي حال، دفع إنكار مكية الصحيفة للاعتذار وتكذيب القصة.[٣٠٨] لكن ذلك لم يقنع الجميع. إذ أكد الشاعر العراقي العلماني البارز، سعدي يوسف، من منفاه، أن اغتراب مكية التام عن المجتمع العراقي وانغماسه في المجتمع الأمريكي هو السبب وراء مطالبه الخيالية (المزعومة) بأن يُمنح المثليّون حقوقا في عراق ما بعد صدام. ففي مقال صحفي بعنوان «آية الله كنعان مكية»، كتب يوسف معلّقا على زيارة مكية لمدينة الناصرية العراقية، الواقعة تحت الاحتلال الأمريكي، في أبريل/ نيسان ٢٠٠٣، حيث عانى مكيّة خلال الزيارة من جهل سكان المدينة به:

> المصيبة التي أصابت آية الله كنعان مكية أن الناس في الناصرية لم يستجيبوا إلى دعوته نحو إنصاف اللوطيين، وأعتقد أن سبب ذلك عائد إلى أن النساء في الديار العراقية أكثر عددا من الرجال، بعد كل الحروب التي قضت على أجيال وأجيال، لكن آية الله ما كان ليعرف هذا فهو في حل ومرتحل دائبين بين واشنطن وتل أبيب، فكيف له أن يعرف ما حل بالبنية الاجتماعية من جديد؟ الرجل معذور، فربما تصور الناصرية قريبة من حي سوهو [في لندن].[٣٠٩]

ولا يتضح ما إذا كان لتلك السخرية من مطالبات مكية المزعومة، سواء صرّح بها أم لا، صلة وثيقة بالتطورات التالية. مع ذلك، لعل كانت إعادة تسمية شارع «أبو نواس» في بغداد في يونيو/ حزيران ٢٠٠٣، جاءت كردة فعل على تلك الشائعات. وقد وردت تقارير مبدئية عن توجّه القوى الإسلاموية الجديدة، التي أطلقتها سلطات الاحتلال الأمريكي من عقالها، نحو تغيير اسم الشارع إلى «الإمام المهدي».[٣١٠] ويشتهر شارع «أبو نواس»، المتاخم لنهر دجلة في قلب بغداد، والذي اتخذ اسمه قبل زمن من اعتلاء صدام سدة الحكم، بحاناته وبالتمثال البرونزي للشاعر الكبير وهو يمسك كأس خمر في يده، الذي أبدعه الفنان العراقي الشهير إسماعيل فتاح في عام

---

(٣٠٨) «توضيح عن خبر يخص كنعان مكية»، القدس العربي (لندن)، ٢٨ - ٢٩ ديسمبر/ كانون أول ٢٠٠٢، ٣.

(٣٠٩) سعدي يوسف، «آية الله.. كنعان مكية»، القدس العربي (لندن)، ٢٨ أبريل/ نيسان ٢٠٠٣، ١٣.

(٣١٠) «بغداد تغير أسماء شوارعها بعد شهرين على إطاحة صدام»، الحياة، ١١ يونيو/ حزيران ٢٠٠٣، ٢.

١٩٧٢.[٣١١] ويشير استبدال تسمية الشارع باسم الإمام المهدي، الإمام المنتظر لدى الشيعة، الذي سيأتي لإنقاذ المسلمين، إلى تعاظم الحاجة لتعويض التأثير المُفسد لأبي نواس، ومن يُنظر إليهم كأتباعه في العصر الحديث، برمزٍ ذي حضور عظيم وقداسة مهيبة كالمهدي. مع ذلك، فسرعان ما أدرك الحكام الجدد لشوارع بغداد أنه لن يكون كافيا تسمية شارع يعج بالحانات باسم إمام الشيعة المنتظر. بل إن الأمر يتطلب تسمية أشد وقعا. فوقع الاختيار على تسميته بشارع «سفينة النجاة».[٣١٢] والواقع أن «سفينة النجاة» تعبير يشير إلى آل محمّد ، ويبدو أنهم استُدعوا جميعا لغسل نجاسة شارع «أبي نواس». وسواء كانت «النجاة» من صدّام أم من النجاسة، فقد كانت «النجاة» هي الثيمة الفاعلة في إعادة تسمية الشارع. وربما لن ننتظر طويلًا قبل أن تعلن الأممية المثليّة بأن إعادة تسمية الشارع تعد مثالًا على «الاضطهاد الناتج عن رهاب المثليّة الجنسية» وعلامة على التخلف، وقبل أن يطالِب الإسلاميون كذلك بتدمير تمثال أبي نواس كعلامة على «التحرّر» من المجون وكخطوة على طريق التقدم. وفي غضون ذلك، يواصل الشارع احتضاره ببطء، حيث أصبح جزءًا من المنطقة الأمنية الجديدة التي تجوبها دوريات جيش الاحتلال الأمريكي ليل نهار، وتسميها «المنطقة الخضراء».[٣١٣]

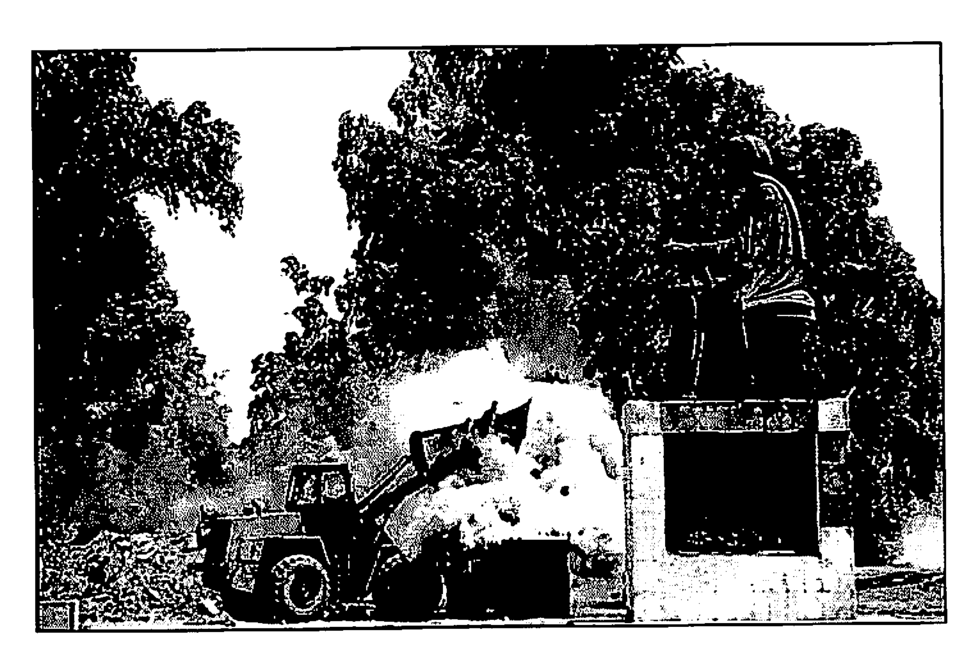
---

(٣١١) الروائي والناقد الفني، والباحث الفلسطيني المتخصص في الفن العراقي، جبرا إبراهيم جبرا وصف التمثال بأنه يشبه «مسيحا قوطيا». انظر كتابه جذور الفن العراقي:

Jabra I. Jabra, *The Grassroots of Iraqi Art* (ST.Helier: Waist Graphic and Pub., 1983), 74.

(٣١٢) «شارع عرفات يتحول شارع المهدي وأبو نواس سفينة النجاة: تبديل أسماء في بغداد يثير مخاوف من حساسيات طائفية»، الحياة، ٤ أغسطس/ آب ٢٠٠٣، ٣.

(٣١٣) «صيف آخر يزور بغداد وشارع أبي نواس بلا رواد»، الحياة، ٢٩ مارس/ آذار ٢٠٠٥.



تمثال أبي نواس تحت الاحتلال الأمريكي

الفصل الخامس

آداب شـــــــاذة

لا يظفر الباحث في تصويرات الممارسات الجنسية الحديثة والمعاصرة بأفضل من الأدب عموما، والرواية خصوصا، ميدانا لبحثه. إذ يقدم الشكل الروائي نفسه، في العربية كما في لغات أخرى، كأداة يمكن من خلالها قراءة (وكتابة) المجتمع بأقل درجة من درجات التدخل مقارنة بالأنواع الأخرى من الكتابة والاستقصاء- الكتابات الاجتماعية أو النفسية، وكتابات علم الجريمة، والكتابات الطبية أو الأنثروبولوجية- التي تزعم استخلاص «حقيقة» التجربة و«طبيعتها». وقد ظهرت أولى تجليات الرواية العربية في أواخر القرن التاسع عشر، بيد أنها لن تتشكل في جنس أدبي خاص حتى القرن العشرين، بل ولن ترسخ أقدامها كشكل فنيّ جاد إلا خلال منتصف القرن. وربما كان نجيب محفوظ، أبرز الروائيين العرب والحائز على جائزة نوبل، أفضل مؤرخ اجتماعي وثقافي لمصر خلال القرن العشرين. وقد تبعه عدد من روائيي الصف الأول كتبوا بأساليب أدبية شتّى، وظهروا على الساحة منذ بداية الخمسينيات من القرن العشرين، وكان من بينهم عدد من الروائيات المبدعات. وفيما يرجع تاريخ الكتابة النسويّة (سواء تلك التي كتبها رجال أو نساء) إلى القرن التاسع عشر، فقد ظهرت في خمسينيات القرن العشرين موجة جديدة من الروايات النسويّة التي ألّفتها نساء، استهلّتها كاتبات أمثال اللبنانية ليلى بعلبكي، والسورية كوليت خوري، اللتين زلزلت رواياتاهما الأوليان التقاليد الأدبية الراسخة. كما دخل محفوظ نفسه في أطوار من تجديد الذات، مجددا أسلوبه كل عقد تقريبا، ورافعا من حدود قدراته الفنية في كل عمل جديد.

وتكمن أهمية الشكل الروائي في الجهد الذي يبذله في تيسير التحليل الاجتماعي، وفيما يُطرح خلاله من مجازات جنسية تُصوِّر تواريخ اجتماعية (وجنسية) بغية معالجة الصيرورات الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية المعقدة. وتلعب القصص القصيرة والمسرحيات، هي الأخرى، دورا مشابها، وإن كان مقيدا ببعض الحدود التي تقتضيها بنيتها الفنية. ورغم أن كثيرا من الروايات والقصص القصيرة والمسرحيات تتطرق بشكل أو بآخر للشذوذ الجنسي، والمثليّة الجنسية تحديدا، فثمة اختلاف في طريقة تصويرهما، وفي الغرض من وراء هذا تصوير. بل إن المثليّة الجنسية في معظم الحالات توظَّف كمشاهد جانبية أو تفاصيل لإثراء العمل، وليس كحكايات مجازية اجتماعية أو قومية. وسوف أسعى في هذا الفصل والذي يليه، للتنقيب في تاريخ هذه التصويرات كما وردت في روايات عربية، وعدد من القصص القصيرة، ومسرحية واحدة من النصف قرن الأخير، لتوضيح ثراء الأساليب وتعقيدية التصويرات التي انتهجها الروائيون وكتاب القصة والمسرح العرب في معالجتهم لقضايا مجتمعاتهم، كما سأستكشف كيف تحوّلت الشهوات والممارسات الجنسية- خاصة غير السويّة منها والتي ما فتئت حتى ستينيات القرن الماضي (في أغلب الأحيان ومع استثناءات ملحوظة) تثري السرد بأعماق وتفصيلات- لتشكّل المجاز الاجتماعي الرئيس في تصوير حالة المجتمع في تسعينيات القرن العشرين وما تلاها.وسوف تعيننا قراءة الأدب على فهم الصيرورات التي يتم من خلالها تكوين الذات، ولا سيما تلك العناصر الذاتوية لتكوين الذات.

وقد اخترت أن أسلط الضوء في هذا الفصل على خمس روايات، ورواية قصيرة، وقصتين قصيرتين، رأيتُ أن تناولها للشهوات التي تُعد شاذة يمثل عنصرا محوريا لموضوعنا، كما سأستعرض بشكل عام عددا من الروايات والقصص القصيرة الأخرى التي تطرح مجازات جنسية ذات صلة، وتسرد تواريخ اجتماعية وجنسية. ولا تهدف قراءاتي لاختزال قيمة تلك الروايات فيما تقدمه من تصويرات جنسية، بل أن مبتغاي هو تقديم قراءات محدَّدة وليست مقيِّدة أو مختزِلة لتلك الروايات، مُركِّزا على المسألة الجنسية التي هي موضوع هذا الكتاب. وسوف أبدأ بمناقشة مطوَّلة لروايتي **زقاق المدق** لنجيب محفوظ و**ديك الجن: الحب المفترس** لرئيف خوري، المنشورتين في أواخر

الأربعينيات، تليهما مناقشة مختصرة لأعمال أدبية أخرى منشورة في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، من بينها: **العسكري الأسود** ليوسف إدريس، و**تلك الرائحة** لصنع الله إبراهيم. وسوف أنتقل بعد ذلك إلى روايات **حمام الملاطيلي** لإسماعيل ولي الدين، و**الخبز الحافي** لمحمّد شكري، و**ووقائع حارة الزعفراني** لجمال الغيطاني، و**بيروت ٧٥** لغادة السمان، والرواية القصيرة **أبو الرجال** ليوسف إدريس. وقد كان لتلك الأعمال أثر أدبي ملحوظ، ربما بسبب طرائقها المميزة في عرض وتصوير قضايا الشهوة والجنس. وإذ أختار تلك النصوص للمناقشة، فإنني أتجاهل بالطبع منجزا أدبيا هائلا يتعامل مع قضايا الشهوة الجنسية. حيث لا تكاد رواية أو قصة قصيرة أو مسرحية عربية (بل لا تكاد أية رواية أو قصة قصيرة أو مسرحية) تخلو من قضايا الشهوة. وهكذا، لم يقع اختياري على تلك الأعمال لأنها تتصدى لقضايا الشهوة فحسب (وهو ما تفعله بطرق جديرة بالاهتمام)، وإنما لأنها تسرد تواريخ اجتماعية للشهوة و/ أو تطرح شهوات وممارسات كمجاز اجتماعي-سياسي عام، أرى أنه يمثل رؤية معينة لكيفية مناقشة وتصوير الأمور الجنسية، وكذلك كيفية طرح الاقتصاد والمجتمع عبر مجازات جنسية. وتختلف قراءاتي لتلك الأعمال الأدبية اختلافا بيِّنًا عن تلك القراءات النقدية التي حظيَت بها من قِبل نقاد الأدب. إذ إن تجاهل الأخيرة لمسألة الشهوات الجنسية السويّة والشاذة كمبدأ مجازي منظِّم لتلك النصوص الأدبية إنما يمثل في جوهره عَرَضا من أعراض التواطؤ المعرفي (الإبستمولوجي) لدى هؤلاء النقاد. وإنني إذ أقرأ تلك النصوص من زاوية طريقة تصويرها للشهوات والممارسات المثليّة والشذوذ والسويّة باعتبارها أمرا كليّ المركزية في الطرح المجازي للعمل الأدبي، فإنما أشدد على أنها ليست سوى محاولات أدبية، وليست تصويرات فحسب، لإنتاج وقمع الذات العربية الحديثة.

وفي هذا السياق، سوف أشير إلى كتابات أخرى، لكنني سوف أقصر تحليلي على تلك الكتب التي توضح تصويراتها ما كان مطروحا على المحك في السجالات الجنسية في العالم العربي في الحقبة التالية للحرب العالمية الثانية، التي تزامنت تقريبا مع نهاية حقبة الاستعمار وبداية عصر ما بعد الاستعمار. وسوف نفيد كثيرا من هذه القراءات في تحليلنا وبشكل مختلف عمّا يمكن أن تقدمه لنا نصوص

القوانين وتقارير الشرطة والتواريخ الرسمية والمقررات الدراسية والرسائل الشخصية والمطبوعات البحثية- التي تشكل معا الأرشيف المعتاد للمؤرخ الفكري والاجتماعي. فللأدب وظيفة مختلفة عن القوانين وتقارير الشرطة، ليس فقط في نوع الكتابة وشكلها وإنما أيضا في وقعها على المجتمع. ذلك أن العلاقة بين النص الأدبي وبين السياق التاريخي لا تفسدها إعادة إنتاج الحدث بصورة مباشرة، أو مزاعم بامتلاك الحقيقة، فالسلطة التي يمارسها كاتب العمل الأدبي الخيالي fiction هي سلطة على الشخصيات الأدبية وليست على الناس. بالإضافة إلى ذلك، فالأدب، حتى لو نظرنا إليه باعتباره أداة تربوية، ليس جزءا من منظومة المؤسسات التربوية، كما هو حال النصوص والمطبوعات المدرسية. والمؤكد أن قرّاء العمل الأدبي ليسوا بالضرورة قرّاء تقارير الشرطة (التي لا تتوافر غالبا للعامة) أو القوانين (التي لا يقرأها غالبا إلا العاملون في النظام القضائي والتشريعي وليس عموم الناس)، بل هم قرّاء من عموم الناس، ليس مطلوبا منهم أن يكونوا جزءا من المجتمع العلمي، بل تكفي معرفتهم بالقراءة. وقد كان هذا المطلب يُقصي أغلبية السكان في العالم العربي خلال خمسينيات القرن العشرين بسبب الأمية، لكن الأحوال اختلفت في أواخر القرن العشرين (حتى وإن ظلت نسبة كبيرة من السكان في بعض البلدان العربية أمية). مع ذلك، فإنه لمن المؤسف حقا أنه حتى النخبة المتعلمة تظل جاهلة عندما يتعلق الأمر بقراءة وفهم النصوص الأدبية. إن الأثر المباشر للروايات والقصص القصيرة في العالم العربي المعاصر يبلغ حده الأدنى خارج الدوائر الفكرية، مقارنة بالدراما والتلفزيون والسينما. بيد أنّ تأثيرها الأكبر كان بتحويلها لأفلام ومسلسلات تلفزيونية (وهو ما حدث لعدد كبير من أهم روايات محفوظ) أضفت شعبية واسعة عليها وعلى تصويراتها. مع ذلك، تظل الأفكار والتصويرات التي تنبثق عن الكتابة الأدبية الخيالية عموما تعكس سجالات صحفية وسياسية (بالقدر ذاته الذي يعكسه التلفزيون والسينما تقريبا) بل إنها تمارس تأثيرا ملموسا على تلك الوسائط الإعلامية. فرغم أن الأدب لا يلعب دورا مؤسسيا مهما في المناداة interpellation (بالمعنى الألتوسيري) المباشرة للذوات على المستوى الشعبي، إلا أنه ينتج ويقمع ذاوت نخبيّة تنتشر وتؤثر بدورها على وسائط إعلامية شعبية أخرى، على المستوى

الشعبي. وسوف نرى هنا وفي الفصل السادس الخيوط القوية التي تربط ما بين العالم الخيالي والعالم الواقعي الذي ظل شغلنا الشاغل حتى الآن.

كما أن ثمة ميزة مركزية في قراءة الرواية والقصة القصيرة والمسرحية، فكونها بالأصل سرديات خيالية، فإنها تتمتع بمساحات أكبر من الحرية في أنماط التعبير واستخداماتها للمجازات مقارنة بكتب التاريخ أو تقارير الشرطة (ومعظمها لا يتوافر للباحثين) أو التلفزيون أو السينما، التي ما زالت تخضع لرقابة شديدة. والحقيقة أن الرقابة التي تُمارس على الكتابات التي تقدم مزاعم عن الحقيقة وعلى صناعة الترفيه البصرية لا تُطبَّق بالطريقة ذاتها على الأدب الخيالي، حتى وإن كان الأخير يلقى نصيبه من الرقابة هو الآخر. وبهذا المعنى، فإن الكتابات الأدبية تقدم سرديات للمجتمع لم يتمكن أي نوع آخر من التصوير من تقديمها إبان الحقبة الاستعمارية أو حقبة ما بعد الاستعمار. مع ذلك لا يجب النظر للتصويرات الأدبية على أنها مجرد انعكاس لما هو قائم بالضرورة (رغم كونها كذلك بالفعل في كثير من الأحوال)، وإنما على أنها نقد لما هو قائم وما هو ليس قائما. إن طريقة تخيل عالم الرواية أو القصة أو المسرحية، والأغراض التي تُسخَّر الشهوة والممارسات الجنسية لخدمتها في تلك الكتابات، إنما تكشف الأفكار السائدة في المجتمع أكثر مما تكشف الحقيقة الواقعة التي قد يُفهم أنها تسعى إلى تصويرها.

لقد نقَّبنا في الفصول السابقة في الكتابات الأكاديمية والصحفية والشعبية والدينية والطبية والجنائية، لكن أيا من تلك الكتابات لم تحاول تصوير الطريقة التي تُعاش بها الشهوة، شاذة كانت أم سويّة، في المجتمعات العربية المعاصرة. وهنا تكمن أهمية الأدب للتحليل الذي نقدمه.

الشهوات الشاذة

تُعد رواية زقاق المدق لنجيب محفوظ،[١] المنشورة عام ١٩٤٧، باكورة الأعمال

---

(١) الواقع أن محفوظ كان قد أشار عابرا في رواية سابقة، القاهرة الجديدة، إلى شخصية رجل يعلن، دون مباهاة، اشتهاءه للغلمان والنساء معا. والشخصية هو سليم اسكندر، الذي يعمل في وظيفة حكومية

الأدبية العربية التي تعاطت بجدية مع مسألة الشهوة المثليّة، كما أنها من الروايات الأولى التي كتبها الروائي المصري. والرواية، وهي نوع من التراجيكوميديا المكتوبة بأسلوب واقعي، والتي تدور أحداثها في أوائل أربعينيات القرن العشرين، فيما كانت مصر لا تزال ترزح تحت الحكم الاستعماري البريطاني وقبيل المواجهة بين قوات المحور وقوات الحلفاء في موقعة العلمين، تستهل بسرد لتاريخ زقاق المدق:

> تنطق شواهد كثيرة بأن زقاق المدق كان من تُحف العهود الغابرة، وأنه تألّق يوما في تاريخ القاهرة المعزّية كالكوكب الدريّ. أيَّ قاهرة أعني؟ الفاطمية؟ المماليك؟ السلاطين؟ عِلم ذلك عند الله وعند علماء الآثار، ولكنه على أية حال أثر، وأثر نفيس. كيف لا وطريقه المبلَّط بصفائح الحجارة ينحدر مباشرة إلى الصنادقية، تلك العطفة التاريخية، وقهوته المعروفة بقهوة كرشة... ومع أن هذا الزقاق يكاد يعيش في شبه عزلة عمّا يحدق به من مسارب الدنيا، إلا أنه على رغم ذلك يضج بحياته الخاصة، حياة تتصل في أعماقها بجذور الحياة الشاملة، وتحتفظ- إلى ذلك- بقدر من أسرار العالم المنطوي.(٢)

تحكي الرواية عن التحوّل الذي شهده الزقاق بوفود هجمة الحداثة الاستعمارية، التي كانت قد ألقت بظلالها بالفعل على جانب كبير من القاهرة على مدار القرن المنصرم، فيما ظل الزقاق محصَّنا منها نسبيا.

وكما سنرى، لن يُستشعر التغير على المستويات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية فحسب، وإنما أيضا على مستوى اجتماعي عميق ومستوى معرفي بحت. حيث يتكشَّف تسرب المنظومة المعرفية (الإبستمولوجيا) الغربية إلى الرواية بظهور كلمات ومفاهيم معينة بالإنجليزية. وفي هذا السياق يفتتح المشهد الأول على شاعر

بارزة، والجار القديم لمحجوب، بطل الرواية. وعندما يلجأ إليه الأخير طلبا لوظيفة، يرفض مساعدته قائلا «لست بالفتى الأمرد، ولا أملك بالفاتنة اللعوب، فما عسى أن أصنع أنا؟»، نجيب محفوظ، القاهرة الجديدة (١٩٤٥؛ القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ٨٦. وفي إشارة إلى الشهوة الجنسية المحبَطة عند محجوب، نجده يقارن بين البروفيسور الأشقر إيرفينج، الذي يعلمه اللاتينية في الجامعة، وبين الآنسة درية، الطالبة الشابة المرتبكة و«البدينة»، ويتأمل: «ألم يكن من الإنصاف لو خُلق أنثى، وخُلقت درية ذكرا؟»، المصدر السابق، ٥١.

(٢) نجيب محفوظ، زقاق المدق (١٩٤٧؛ القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٩؟).

شعبي، ظل يعمل في قهوة كرشة على مدار العشرين عاما الماضية، يعزف على الربابة ويتلو قصصا شعبية عن الأيام الخوالي، إلا أنه يُطرد من وظيفته بناء على رغبة الزبائن ليحل محله المذياع. ويشرح الشيخ (المتصوف) درويش هذا التحوّل: «ذهب الشاعر وجاء المذياع. هذه سُنة الله في خلقه. وقديما ذُكرت في التاريخ وهو ما يسمى بالإنجليزية (History) وتهجيتها.. (H i s t o r y)».[٣] ويُفترض أن استدعاء «التاريخ» باعتباره مفهوما أوروبيا «قديما» هو ضرب من التهكم في هذا السياق، حيث لا يفوتنا تعداد محفوظ للحقب التاريخية المختلفة التي مرت بها القاهرة قبل زمن طويل من ظهور أوروبا أو حتى اللغة الإنجليزية نفسها إلى حيز الوجود.

كان الشيخ درويش مدرِّسا للغة الإنجليزية في واحدة من مدارس الأوقاف الدينية. وقد سُرِّح من عمله، شأنه شأن موظفين آخرين، عندما أُخضع النظام المدرسي التقليدي لإدارة وزارة المعارف الحديثة، الأمر الذي تطلب مؤهلات أعلى. ثم عُين موظفا في وزارة الأوقاف براتب أقل، ما أثار استياءه لدرجة اشتهر معها بأنه أكثر الموظفين شكوى وتذمرا في الوزارة. فوصلت أخبار سلوكه السيئ إلى رؤسائه الذين، رغم تعاطفهم معه، اقتطعوا من راتبه يوما أو يومين. «حتى تراءى له يوما أن يحرر خطاباته المصلحية باللغة الإنجليزية ففعل. وكان يقول في تسويغ ذلك إنه موظف فني لا كغيره من الكُتَّاب». وعندما أوشك على أن يُفصل من وظيفته طلب مقابلة وكيل الوزارة وقال له: «لقد اختار الله رَجُلَه».[٤] في إشارة إلى نفسه. بعدها هجر عائلته وأصدقاءه وبدأ يهيم في الشوارع، متجولا في «دنيا الله كما يسميها». وفقد كل ماله وبيته لكنه بدا في حال من السلام والطمأنينة. لقد أصبح الجميع أهله. «يبلى الجلباب فيأتيه جلباب جديد، ويتمزق رباط الرقبة فيجيئه رباط جديد».[٥] كان الشيخ درويش، كما بات معروفا وفقا للتقاليد الصوفية، محبوبا، واعتبره الناس رجلا مباركا. «يستبشر الجميع بوجوده بينهم خيرا، ويقولون عنه إنه ولي من أولياء الله

(٣) المصدر السابق، ١٠، ١٢.

(٤) المصدر السابق، ١٦.

(٥) المصدر السابق، ١٦ - ١٧.

الصالحين، يأتيه الوحي باللغتين العربية والإنجليزية».[٦] واللافت أنه رغم أن مسيرة الدولة الكولونيالية الحديثة قد خلّفت بصمتها على الدرويش، حيث كان يُدرِّس الإنجليزية، اللغة التي لم تكن تُدرَّس من قبل، فإن رسوخ قدم الدولة الكولونيالية أحدث تحوّلا عميقا في حياة درويش على المستوى المؤسسي، حيث قوَّضت النظام المدرسي الذي كان جزءا منه وشيَّدت مكانه نظاما جديدا ليس لدرويش مكان فيه. وإذ عَجِز درويش عن قبول هذا التحوّل الحداثي، الذي لم يمثل بالنسبة إليه تقدما وإنما نكوصا، سواء فيما يخص راتبه أو درجته الوظيفية (حيث أُنزل من الدرجة السادسة إلى الدرجة الثامنة)، فقد ترك الجمل بما حمل واختار بديلا يعرفه جيدا، ألا وهو التصوُّف، مُتخذا من الزقاق وقهوة كرشة بيتا له.

وعلى خلاف الشيخ درويش، كان كرشة، صاحب المقهى، من طينة أخرى. لقد كان تاجرا ومتعاطيا للحشيش، ينفق جُل ماله على الحشيش وعلى الجري «وراء شهواته». عاش كرشة «في أحضان الحياة الشاذة، حتى خال لطول تمرغه في ترابها أنها الحياة الطبيعية. هو تاجر مخدرات اعتاد العمل تحت جنح الظلام، وهو طريد الحياة الطبيعية وفريسة الشذوذ».[٧] وكَرِهِ كرشة حكومة الانتداب البريطاني الاستعمارية الحديثة وأخدانها المحليين، فهي «تُحلل الخمر التي حرمها الله، وتحرم الحشيش الذي أباحه! وترعى الحانات الناشرة للسموم، في حين تكبس الغُرَز وهي طب النفوس والعقول... وأما شهوته الأخرى فيقول بقحَّته المعهودة (لكم دينكم ولي دين!)».[٨] وكرشة هنا إنما يستحضر الروح التقليدية المتسامحة للإسلام الشعبي حيث يُحاسَب كل إنسان بحسب دينه/ دينها أو تأويله/ تأويلها للدين. هذا الطرح المجازي الذي يُشبِّه الممارسة الجنسية بالجهر بالدين يكتسب أهمية لكونه يُلْمِح إلى رفض كرشة لحكم شرعي موحَّد على ممارسته الجنسية، وكذا رفضه تخويل سلطة شرعية واحدة حق إصدار حكم كهذا.

---

(٦) المصدر السابق، ١٧.

(٧) المصدر السابق، ٤٦.

(٨) المصدر السابق.

ورغم أنه كان، في البداية، حريصا على سرية ممارساته الجنسية مع الشبان، حيث لم يكن يدعوهم للتردد على مقهاه، إلا أنه بمجرد أن «افتضح أمره، وذاعت فضيحته، فكشف وجهه وارتاد الإثم جهارا. وكان يقع بينه وبين زوجه من المآسي ما يبقى حديثا فاضحا تتناقله الألسن».[٩] وعندما حَرَّضت زوجته ابنهما حسين ضده، رأينا أن الابن لم يهتم «بالإثم ذاته» على الإطلاق، «بل إنه حين تناهى إليه خَبَره أول مرة هز منكبيه استهانة وقال دون مبالاة (إنه رجل والرجل لا يعيبه شيء!). ثم سخط مع الساخطين ونقم على والده، حين وجد أسرته مُضغة الأفواه ونادرة المتندرين».[١٠] والواضح أن حسين لم يرَ في ممارسات والده الجنسية ما يستدعي أي قدر من العار أو الخجل طالما ظلت داخل نطاق حياته الخاصة ولم تخرج للعلن. فمعرفة الناس بممارسات والده شيء وجهر الوالد بها شيء آخر. ليست القضية أن يعرف الناس في الحي أن كرشة يشتهي الشبان (وهو ما لا يسبب حرجا في حد ذاته)، وإنما في أن يظن كرشة أن بإمكانه مرافقة هؤلاء الشبان أمام عيون المجتمع دون لوم. هذا هو ما يرفضه المجتمع وما يدينه حسين. هذا النوع من الجهر التام بتلك الممارسات الحميمة الخاصة هو ما يدينه المجتمع، وليست الممارسات نفسها.

تضم الرواية عددا كبيرا من الشخصيات التي تشذ عن الحياة اليومية القاهرية. خذ على سبيل المثال شخصية رضوان الحسيني. وقد رُسمت حياته على نهج قصة أيوب، فهو مِثله فقد أطفاله ولكنه ظل مؤمنا بالله ورحمته، وبدا راضيا لا يشكو. وهو من لجأت إليه زوجة كرشة، أم حسين، ليضغط على زوجها ليقطع علاقته بصبي دكان لم يُذكر اسمه، وصفَته بـ«الفاجر».[١١] وعندما استدعى زوجها ليناقشه، فكر رضوان أن تلك ستكون المرة الأولى التي يسمح فيها بدخول «فاسق» إلى حجرته. ثم «مضى يتعجب من غواية الشيطان للإنسان، وكيف يشذّ به عن فطرة الله السويّة».[١٢] وفي محاولة لإعادة كرشة إلى الطريق القويم، سأله رضوان أن يكف عن مرافقة هذا

---

(٩) المصدر السابق، ٥٤.

(١٠) المصدر السابق، ٧٣.

(١١) المصدر السابق، ٧٧.

(١٢) المصدر السابق، ٩١.

الشاب فهو «رقيع سيىء السمعة».[١٣] ثم قال له: «اهجر هذا الشاب إنه رجس من عمل الشيطان».[١٤] واللافت أن محفوظ جعل رضوان يستخدم هذا الوصف، المجتزأ من آية قرآنية مشهورة. لكن المفارقة تكمن في أن الآية القرآنية لم يكن لها علاقة بالمثليّة الجنسية، وإنما بالخمر والميسر وأشياء أخرى.[١٥] وتشمل الكبائر القرآنية الأخرى كلحم الخنزير والدم والميتة، لكنها لا تشمل المثليّة الجنسية بين الرجال.[١٦] ولم يرتدع كرشة، بل ردّ قائلا «إن الإنسان ليقارف أفعالا كثيرة شائنة، وهذا واحد منها، فادع لي بالهداية، ولا تغضب عليّ، وتقبل عذري وأسفي. ماذا يملك الإنسان من أمر نفسه؟».[١٧] وكان كرشة في رده الأريب على إشارة رضوان القرآنية يشير بتصرف إلى آية قرآنية أخرى تقول إن الإنسان لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا «إلا ما شاء الله»،[١٨] ومن ثم يعفي كرشة نفسه من أفعاله باعتبارها قدرا كتبه الله عليه.

وبعد الفشل الذي مُني به رضوان الحسيني في مهمته، لم تجد زوجة كرشة بديلا سوى مواجهة زوجها وعشيقه. وهكذا اتجهت إلى المقهى ذات مساء وبدأت في سبّ الشاب وضربه، وهي تصيح به «يا بن العاهرة»، و«يا مَرَة في ثياب رجل». وعندما أبدى الشاب دهشته وسألها عمّا فعله بها، حيث لم يكن يعرف من هي، أجابته مستهزئة: «أنا ضرَّتك».[١٩] وتسلل الشاب هاربا والدماء تسيل منه في خضمّ مواجهة أم حسين مع كرشة، الذي كان مذهولا هو الآخر من وقاحتها. وعندما هدَّأ رضوان التقيّ من ثورتها وسألها أن تعود لبيتها، رغم تهديدها بأنها ستهجر زوجها، بدأ كرشة في صبّ لعناته قائلا «لا يمكن أن أذعن لإرادة امرأة، أنا رجل، حر، أفعل ما أشاء، لتترك البيت

(١٣) المصدر السابق، ٩٤.
(١٤) المصدر السابق، ٩٥.
(١٥) انظر القرآن الكريم، الجزء الخامس، سورة المائدة، الآية ٩٠.
(١٦) انظر القرآن الكريم، الجزء السادس، سورة الأنعام، الآية ١٤٥.
(١٧) محفوظ، زقاق المدق، ٩٦.
(١٨) انظر القرآن الكريم، الجزء السابع، سورة الأعراف، الآية ١٨٨، والجزء العاشر، سورة يونس، الآية ٤٩.
(١٩) محفوظ، زقاق المدق، ٩٧.

إذا شاعت».[٢٠] وظن الشيخ درويش الصوفي، اللا-جوهراني كما يبدو، خطأً، أن شهوة كرشة تجاه الشبان هي شهوة بديلة، وليست مكمِّلة، لشهوته تجاه النساء، فرفع رأسه مخاطبا كرشة: «يا معلم، امرأتك قوية، فيها من الرجولة ما يعوز الكثيرين من الرجال، هي ذكر وليست بأنثى، فلماذا لا تحبها؟». فاستشاط المعلم كرشة غضبا وأمره أن يبلع لسانه وسار بعيدا. وراح الشيخ درويش يشرح: «هذا شر قديم، يسمونه في الإنجليزية Homosexuality وتهجيتها h o m o s e x u a l i t y ولكنه ليس بالحب. الحب الحقيقي لآل البيت».[٢١] بالنسبة لدرويش، الشيخ الصوفي الذي يعرف أن الحب لا يكون إلا لله ورسوله، فإن نقيض الحب المثليّ ليس هو الحب الغيريّ، وإنما حب أكثر نبلا.

وحين نرصد الكلمات الإنجليزية التي ينطق بها الشيخ درويش في الرواية، نجد أن لها جميعا مرادفات عربية، باستثناء كلمة homosexuality. وتكتسب تلك الملاحظة أهمية حين نجد أن بقية الكلمات- «end»، «frog»، «tragedy»، «history»، وحتى «viceroy» و«elopement»- إما لها مرادفات مطابقة بالعربية أو تعبيرات شائعة تنقل المعاني ذاتها، باستثناء homosexuality. فبينما ترِد كلمة «tragedy» على سبيل المثال للإشارة إلى أثر الحداثة على تغير ملابس المصريين- عندما رأى الشيخ درويش عباس وهو يسير في الشمس الحارقة مكشوف الرأس، دون عمامة، قال له إن ذلك سوف يجعله يفقد عقله، وهو ما سيكون «مأساة» أو «tragedy»[٢٢]- ترِد كلمة «viceroy» على لسان الشيخ درويش كردٍّ على تطوع عباس للعمل لحساب جيش الاحتلال البريطاني، حيث قال له درويش «ليس بعيدا أن يُـقطِعك ملك الإنجليز مملكة صغيرة يُـنصِّبك عليها نائب ملك، ومعناها بالإنجليزية Viceroy».[٢٣] أما بالنسبة للمثليّة الجنسية homosexuality فإن ما يقدمه محفوظ ليس مجرد كلمة، وإنما إبستمولوجيا جديدة تبدو وكأنما تُعرِّف هذه الأفعال خارج زقاق المدق، بين

(٢٠) المصدر السابق، ١٠١.

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢) المصدر السابق، ٤٥.

(٢٣) المصدر السابق، ١٠٧.

المثقفين ومن تلقوا تعليما إنجليزيا، حيث تُستشعر هجمة المفاهيم الاستعمارية بقدر أكبر. أما في الزقاق، فلم تكن المشكلة في شهوات كرشة تجاه الشباب وإنما في ممارسته الجنسية العلنية، التي سببت فضيحة صغيرة، فضيحة لم تجلب عليه سوى آثار اجتماعية محدودة، وكان تأثيرها الأكبر على زوجته، لكن ليس أكثر أو أقل مما لو كان قد اتخذ عشيقة وتباهى بها في العلن. لم يغص محفوظ في الموقف من وجهة نظر صبي الدكان الصغير الذي كان كرشة يرافقه. بل ظل الشاب بلا اسم، شخص دخيل يأتي من خارج زقاق المدق ليلعب دورا صغيرا ثم يختفي بعد أن تضربه أم حسين. ولما كان الشاب غير معروف في زقاق المدق، فليس ثمة فضيحة بالنسبة إليه. إنه يختفي ببساطة من الرواية. كما لا تظهر شهوات كرشة في الرواية مجددا إلا عندما يرجع ابنه حسين إلى البيت بصحبة عروسه الصغيرة وشقيقها، الذي رغب كرشة به.[٢٤]

أما فيما يتعلق بالكلمة الإنجليزية الأخرى «history»، ذات الأصول الإغريقية، فقد تبنَّت عربية القرون الوسطى نفس المصطلح الإغريقي محولة إياه من «هِستوريا» إلى «أسطورة» وحمَّلت المصطلح معان جديدة. وعلى عكس الإغريق الذين غرقوا، فيما يبدو، في أساطير بدت لهم كتاريخ، كان لعرب القرون الوسطى منظومة متكاملة للتاريخ أطلقوا عليها اسم «تاريخ». أما كلمة homosexuality فلها قصة مختلفة كلية، فهي اصطلاح مزجي مقطعه الأول «homo» يرجع لأصول إغريقية، بينما يرجع الثاني «sex» إلى أصول لاتينية (بُعيْد نحت المصطلح قال عنه هافيلوك إيليس وجون سيموندز إنه «مصطلح مُهجَّن بطريقة بربرية»).[٢٥] وفي استخدامه لمصطلح إنجليزي ليس له مرادف عربي، كان محفوظ يضرب مثلا على تحوّل معرفي (إبستمولوجي) لقارئه المتعلم، تحوّلٌ لم تمر به شخصيات الرواية بنفسها. وتجدر ملاحظة أنه رغم استخدام محفوظ لمصطلح «شذوذ» للإشارة إلى ممارسات كرشة

---

(٢٤) المصدر السابق، ٢١٠.

(٢٥) هافيلوك إيليس وجون سيموندز، الارتكاس الجنسي:
Havelock Ellis and John Addington Symonds, *Sexual Inversion* (1898; New York: Arno Press, 1975), 3.

الجنسية مع الرجال، فإن هذا المصطلح لم يقتصر على الجنس المثليّ، بل طال كل ما هو غير سويّ من جنس وشهوات وإفراط وسلوك عام.[٢٦] بل أن سليم علوان، مالك الوكالة (المتجر) في زقاق المدق، يعرب عن ضيقه من عدم استجابة زوجته لمبادراته الجنسية الدؤوبة (كان يأكل صينية حمام بالفريك مع كثير من جوز الطيب، وكان يعتقد أنها تقوي الباءة، ويُرجع فحولته إليها)، وهذا ما يقوله لنا الراوي:

> وكانت زوجه لا ترحب بالصينية من بادئ الأمر وهي بعد شابة في ريعان الشباب. كانت ذات فطرة سليمة تنفر من الشذوذ عن الطبيعة، ولكنها تحملت ما كانت تعده إرهاقا إكراما لزوجها النهم، وإشفاقا من تكدير صفوه.[٢٧]

رغم ذلك، تؤكد الرواية على طبيعية الشهوة الغيريّة من حيث كونها الفطرة السليمة، ومن حيث ارتباطها بمؤسسة الزواج في الأصل. هذا الإعلان تنطق به أم حميدة، خاطبة الزقاق، ليس كبديهية فحسب وإنما أيضا كتعبير عن الضرورة الاقتصادية، إذ تعتمد حياتها عليه. قالت إن «الرجال جميعا يحبون الزواج في أعماقهم»، وإن «الرجل يريد المرأة ولو أقعده الكساح، وهذه حكمة ربنا»، و«لذلك خلق الله الدنيا. كان في وسعه أن يملأها رجالا فحسب، أو نساء فحسب، ولكن خلق الله الذكر والأنثى، ومنحنا العقل كي نفهم مراده، فلا محيد عن الزواج».[٢٨]

ويقضي محفوظ وقتا طويلا مع كرشة في الرواية، مُستكشفا تاريخه، وميوله، ومنطقه في كل ما يفعل. بل إننا نعرف أن كرشة قبل دخوله عالم التجارة والحشيش والممارسات الإيروتيكية الشاذة بوقت طويل، كان منغمسا في السياسة. «وقد اكتسب في شبابه شهرة في عالم السياسة تضارع ما اشتهر به بعد ذلك في الأمور

---

(٢٦) في قراءة متسرعة للرواية، أخطأ نبيل مطر في إدراكه لـ «الشذوذ» باعتباره مفهوما إسلاميا بدلا من كونه ترجمة حديثة من اللغات الأوروبية، انظر مقالته «المثليّة الجنسية في الروايات المبكرة لنجيب محفوظ»:

Nabil Matar, «Homosexuality in the Early Novels of Naguib Mahfouz», in the Journal of Homosexuality 26, no. 4 (1994): 78.

(٢٧) محفوظ، زقاق المدق ١٣٣. والتشديد مُضاف.

(٢٨) المصدر السابق، ٢٣.

الأخرى!»[٢٩] ويُقال لنا إن كرشة شارك في ثورة سنة ١٩١٩ المناوئة للاحتلال البريطاني كمناضل. كما كان بطلا في المعارك العنيفة للثورة ونشيطا في المعارك الانتخابية التي لعب فيها دورا مهما في عامي ١٩٢٤ و١٩٢٥. أما آخر عهده بالسياسة فكان عام ١٩٣٦، وبعدها «طلَّقها وتزوج التجارة». واستمر يرصد الانتخابات من بعيد مناصرا من يدفع أكثر:

> وجعل يعتذر عن مروقه بما طرأ على الحياة السياسية من فساد... وفضلا عن هذا وذاك فقد لحقه الفساد هو نفسه، وغلبه الذهول، وركبته الشهوات، ولم يبق في روحه من الثورات القديمة إلا ذكرى غامضة ربما كرَّ إليها الخيال فأشاد بها متباهيا في بعض ساعات الصفاء حول المجمرة، ولكنه نبذ في قلبه جميع قيم الحياة الشريفة، ولم يعد يعبأ شيئا من بعد ذلك إلا «الكيف» أو «الهوى» وما عدا ذلك «اردم» على حد قوله.[٣٠]

والنقطة التي يطرحها محفوظ واضحة: إن إحباط كرشة في السياسة، بعد أن تحوّلت من الوطنية الثورية إلى فساد الانتخابات، هو الذي دفعه إلى دخول العالم الفاسد للتجارة والحشيش والأهواء الجنسية. كان ذلك الإحباط نتيجةً مباشرةً لإدراكه أن مبادئ التكافل الاجتماعي والسياسة الوطنية التي تواجه الاستعمار قد تشوهت على أيدي نخبة محلية متواطئة أغلقت باب «الحياة الشريفة» وجعلت منها وهما. وحين فَقَدَ كرشة حماسته تجاه المسئولية الاجتماعية، كما يخبرنا محفوظ، اتجه إلى مشروع فرداني في التجارة والمسرَّات الجسدية، و«تزوج» من هذا المشروع. فإذا لم يكن هذا المشروع، أو «الزوجة»، الجديد يمثل «حياة شريفة»، فيكفي أنه جعل كرشة، فيما يبدو، أمينا في سعيه نحو الفردانية لدرجة أنه رفض صياغة فردانيته لتلائم السياق الاجتماعي، على عكس ما تفعله النخبة المحلية المتواطئة المسئولة عن الدولة المصرية في ظل الاستعمار البريطاني. ويفرز «طلاقه» من السياسة حالة من الاغتراب، أصبح معها الإحباط السياسي وانتشار الغش وظهور «الشذوذ» والفساد تحت الحكم الاستعماري أمورا سويَّة. وسوف يتطور هذا الحس الاغترابي إلى إيديولوجيا وطنية متكاملة بمجرد أن تطيح الثورة المصرية بالنظام الملكي عام ١٩٥٢، أي بعد خمس سنوات من نشر الرواية.

---

(٢٩) المصدر السابق، ١٤٧.

(٣٠) المصدر السابق، ١٤٨.

وتستفيض الحكاية الرئيسة الأخرى في زقاق المدق، حكاية حميدة، في عرض تحوّلات المجتمع من خلال حبكة زواج. كانت حميدة فتاة جميلة ولكنها مشاكسة، مجهولة الأب، توفيت أمها عندما كانت طفلة، وربتها امرأة تعيش في الحي (أم حميدة). كانت حميدة فتاة طموحة تغامر بالخروج من الحي في نزهات يومية، وتحدوها آمال كبيرة بالمستقبل. فحتى وهي تُبادل حلاق الزقاق الشاب، عباس الحلو، الإعجاب، وتُخطب له في النهاية، تشعر أنها تستحق ما هو أفضل. قرر عباس أن يغلق دكان الحلاقة ويترك الزقاق ليلتحق بالعمل في معسكرات الجيش البريطاني في التل الكبير حتى يتمكن من توفير المال اللازم للزواج من حميدة. وكان يشجعه على ذلك حسين، ابن كرشة وصديق طفولته. وكان حسين أخا بالرضاع لحميدة، وهو ما منع زواجهما، رغم أنها شددت على كونه الشخص الوحيد الذي يستحقها من بين سكان الزقاق. كان حسين يعمل بالفعل مع البريطانيين ويكسب مالا وفيرا. وكان يكره الزقاق ويحلم دائما بمغادرته. وتوقّع، شأن الكثيرين غيره، أن تستمر الحرب العالمية الثانية لزمن طويل، وبالتالي أن تستمر وظيفته مع البريطانيين حتى تتحوّل إلى مشروع مربح. وتعلّق حسين كثيرا بهذا الحلم حتى أنه تشاجر مع والديه مصمما على هجرة الزقاق إلى شقة مزودة بالكهرباء ورفاهيات الحداثة. واستشاط كرشة غضبا حتى أنه قال لابنه إنه لا يريد رؤيته ثانية.

وفور مغادرة عباس الزقاق، نسيت حميدة أمره، خاصة وأن عروضا جديدة بدأت تظهر في طريقها. فالكهل سليم علوان، الذي التقيناه من قبل كرجل لديه شهية جنسية «شاذة» من حيث إفراطها، تُشبعها صينية الفريك اليومية، تقدَّم طالبا يدها، فأسرعت بالموافقة، دون أن تبالي بخطبتها القائمة لعباس. ولسوء الحظ أصابت علوان أزمة قلبية في ذات الليلة بعد أن عرض عليها الزواج، فانتهى الأمر. مع ذلك، فسرعان ما سوف يتقرب من حميدة غريب يبدأ في التودد إليها. فتقع تحت غواية فكرة وجود عرض زواج جديد، وتستجيب لمبادرات الرجل، التي يتضح أنها ليست شريفة. إذ يتبين أن فرج إبراهيم قوّاد، على استعداد أن يقدم لحميدة الدنيا بأكملها إذا أصبحت بغيا. وعوضا عن الحياة التي كانت لتعيشها إن هي تزوجت وعاشت في الزقاق- حياة «حبل وولادة وإرضاع على الأرصفة وذباب»- قدَّم لها عالما من الرفاهية

والمتع الجسدية. وقبلت حميدة وهجرت الزقاق كما فعل حسين وعباس من قبلها. وعقدت العزم على ألا ترجع أبدا.

ولدى دخولها عالمها الجديد في شقة جميلة في بناية عالية من بنايات القسم الحديث من القاهرة، تحوّلت حميدة إلى كائن آخر. كان حجم التغير يعادل نوعية الزبائن الذكور الذين ستقدم لهم خدماتها، وهم جنود استعماريون من بريطانيا وغيرها من دول الحلفاء. لم يكن الجنود البريطانيون يحتلون البلاد فحسب، بل كانوا وجنود الحلفاء يطلبون خدمات جنسية من النساء المصريات، اللاتي يعرضن أنفسهن كفتيات من بقايا عصر الفراعنة. ولعلمه بهذا الولع، قرر فرج أن يسميها «تيتي»، تصغيرا لنفرتيتي، فهو «من الأسماء الأثرية التي تسحر ألباب الإنجليز والأمريكان، ويسهل النطق به على ألسنتهم المعوجة».(٣١) كذلك كان على حميدة أن تتعلم الإنجليزية، وعلى وجه خاص الأسماء الإنجليزية لأجزاء الجسد.(٣٢) كان تدريبها وعذريتها ليعودان بالربح الوفير على فرج. وعندما شارف فرج، في لحظة عاطفة محمومة، على فض بكارة حميدة برضاها، توقف فجأة «وهو يغالب ابتسامة ماكرة»، وقال «مهلًا.. مهلًا.. إن الضابط الأمريكي يدفع خمسين جنيها عن طيب خاطر ثمنا لعذراء!».(٣٣)

وشملت تدريبات حميدة أيضا دروسا في الرقص الشرقي، والرقص الغربي، واستخدام أدوات التجميل، واختيار الملابس. وكان مدربها على الرقص الشرقي شخصا غير مألوف. إذ كان سوسو، كما يُطلق عليه، «فتى في جلباب أبيض حريري مهفهف محزَّما بزنّار... كان - على غير ما يبدو - في نهاية العقد الثالث، وضِيع الملامح أحول العينين، يزين وجهه بزواق نسائي من كحل وحُمرة وبودرة، ويلمِّع شعره الجعِد بالفازلين». وكان سوسو يرقص «كالأفعوان، في خفة وليونة يثيران الدهشة، حتى خالته [حميدة] جسما بلا عظام ولا مفاصل، أو أنه قطعة من مطاط

---

(٣١) المصدر السابق، ٢١٤

(٣٢) المصدر السابق، ٢١٨.

(٣٣) المصدر السابق، ٢٢١.

مكهرب».[34] وعندما طلب من حميدة أن تخلع رداءها حتى يلقي نظرة على جسدها، أضاف قائلا «أتخجلين مني يا تيتي.. أنا أختك سوسو!.. ألم يعجبك رقصي؟».[35]

لم يعرِّف الراوي سوسو بأنه «شاذ»، لكن حميدة كانت كذلك دون شك، حيث كانت تجد المتعة في الألم. وقد أخبرنا الراوي أن بغايا أخريات لم يكن لديهن خيار في وظيفتهن، لكن حميدة على خلافهن كانت تملك خيارا. وبعد أن يحكي الراوي كيف أن حميدة لم تندم قط على عدم الزواج من فَرَج، بل أدهشها بُعد نظره في إرشادها إلى البغاء، يعود الراوي (نفترض أنه محفوظ نفسه)، ليخاطب القارئ مباشرة:

> ومع ذلك أقول حذار!.. إياك أن تتصورها امرأة شهوانية، تستحوذ عليها شهوة طاغية. هي أبعد ما تكون عن ذلك! والحق أن شذوذها لا يكمن في قوة شهوتها.. لم تكن من هذه الطائفة من النساء اللاتي تستأثرهن الشهوة وتستلذهن فيجُدن بكل غال في سبيل إرضائها، كانت تتلهف بروحها وجسمها على الظهور والسطوة والعراك، وكانت - حتى بين ذراعي الرجل الذي محضته الحب - تتلمس أنامل الحب خلال اللكمات والصفعات، وقد باتت شاعرة بهذا الشذوذ في عواطفها، أو هذا النقص في طبيعتها، وكان ذلك من دواعي تماديها واستهتارها، بيد أنه كان ذلك من أسباب تعلقها بعشيقها.[36]

والواقع أن الشذوذ لا يبدو الحكم القائم على الشهوات الجنسية لكرشة وسليم علوان وحميدة فحسب، وإنما أيضا على كافة أنماط السلوك المرفوضة اجتماعيا. فعندما عاد سليم علوان للعمل بعد أن أنهكته الأزمة القلبية وبات في حال من الإحباط العميق، أصبح يعامل موظفيه بعدوانية وحالة دائمة من ضيق الخُلق، ما دفعهم إلى استنتاج أنه استحال «شخصا شاذا ملعونا».[37] بل إن فرج إبراهيم نفسه أخبر حميدة ذات مرة أنه إذا سارت امرأة جميلة مثلها في الشارع دون أن يتبعها الرجال، فهذا «هو الشذوذ الموجِب للإنكار حقا، أو بمعنى آخر إذا سرتِ ولم يتبعك أحد فهذا إيذان

(34) المصدر السابق، 215.
(35) المصدر السابق، 216.
(36) المصدر السابق، 255.
(37) المصدر السابق، 239.

بقرب القيامة».[٣٨] وفيما يُعرَّف السلوك المهذب للرجال تجاه النساء في الشوارع خارج الزقاق على أنه «شاذ»، فإن الشذوذ لا يُذكر إلا لوصف تلك الشخصيات التي تعيش داخل الزقاق. وقد افترض الناقد الأدبي غالي شكري أن ما كان يسعى محفوظ لاستكشافه في زقاق المدق إنما هو «التطور الأخير للحياة الاجتماعية في ظل الحرب، [الذي] يجلب معه ألوانا من الشذوذ»، ولكنه تساءل «هل يُعتبر هذا شذوذا؟».[٣٩] يجيب شكري بالنفي، خاصة وأن كرشة، في فترة ما بعد الحرب، كان غير مهموم بشذوذه لدرجة أنه اندهش من انزعاج زوجته من علاقاته بالشباب: «كان يرى نفسه على حق دائما، ويعجب لاعتراضها سبيله بلا مبرر! أليس من حقه أن يفعل ما يشاء؟ وأليس من واجبها أن تطيع، وأن ترضى ما دامت حاجاتها مقضية ورزقها موفورا؟».[٤٠] بل إن سليم علوان نفسه سعى لإضفاء شرعية على ما اعتبرته زوجته شهوات «شاذة»، لأنها مفرِطة، من جانبه، فتزوج ثانية. ويضيف شكري قائلا: «أمّا تطور حميدة فليس شاذا على الإطلاق. إنها الحلقة الطبيعية في سلسلة طويلة بدأت بـ(العوز) ثم بـ(الرغبة) وانتهت إلى (الطريق القصير) نحو الثراء والحياة والعظمة».[٤١]

وفي حين سُمح للجيل القديم من سكان الزقاق مواصلة جُلّ حياتهم وشهواتهم دون انقطاع (جَعدة الفران وزوجته حُسنية التي تضربه يوميا لكنها تدافع عنه عندما يعتدي عليه آخرون؛ والأرملة الثرية سنية عفيفي، التي تستيقظ شهواتها الجنسية فتتزوج من شاب يافع، وكرشة نفسه بميوله تجاه الشبان الوسيمين)، إلا في تلك الحالات التي يُخرق فيها القانون (في ظل تعاظم قدرة الدولة الحديثة على المراقبة يُلقى القبض على زيطة، محترف صناعة العاهات الجسدية للمتسولين، وعلى الدكتور بوشي، طبيب الأسنان الذي علَّم نفسه طب الأسنان بنفسه، وهما يسطوان على طقم أسنان ذهبية من جثة لشخص توفي مؤخرا في مقبرة مجاورة)، نجد أن

(٣٨) المصدر السابق، ١٦٤.

(٣٩) غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية (١٩٦٢؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ١٠٣.

(٤٠) محفوظ، زقاق المدق، ٧٥.

(٤١) شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، ١٠٤.

حياة الأجيال الأصغر تتغير إلى الأبد. فحسين (الذي تخبرنا الرواية أن شقيقته هي الأخرى هجرت زوجها وهربت مع رجل آخر وحُكم عليها بالسجن، بتهمة الدعارة فيما نفهم) وحميدة اعتنقا الحياة الحديثة. أما عباس، فقد سعى للاستفادة من تلك الحياة الحديثة ماليًا فحسب، بينما ظل يقاوم مفاهيمها الأخلاقية (وقد تعلّم مع الوقت كلمات إنجليزية قليلة مثل «thank you»).[٤٢] وعندما عاد إلى زقاق المدق في إجازة، وقد اشترى عقدا لحميدة، واكتشف اختفاءها، تجول في الشوارع هائما وهو يتساءل عمّا جرى لخطيبته. وعندما قابلها مصادفة وهي تركب حنطورا تتبّعها وواجهها. وقررت حميدة أن تستغله للانتقام من فرج الذي باتت تكرهه الآن، فقد كانت مقتنعة أنه أراد استغلالها دون أن تكون لديه أية رغبة عاطفية فيها. وعندما جاء عباس مبكرا عن موعده إلى الحانة التي كانت تعمل فيها بنيّة أن يَقتل فرج، استشاط غضبا عندما رآها ترتمي بين أذرع الكثير من الجنود البريطانيين. وأثارت الغيرة جنونه فألقى عليها بزجاجة أصابتها في وجهها. فهبّ الجنود المستعمرون لنجدتها وانهالوا عليه ضربًا حتى الموت. والواضح أن تلك، في رأي محفوظ، حكاية رمزية عن التعاون بين جنود الاستعمار وبين مصريين كان يُعتقد فيما مضى أنهم يتمتعون بحس من الإخلاص الوطني (والذي يمثله في الرواية إخلاص حميدة الذي توقّعه عباس ولم يظفر به). وحين يطرح محفوظ ذلك في سياق جنسي فهو إنما يهدف إلى الإشارة للتغيرات التاريخية والتحوّلات المعرفية (الإبستمولوجية) في الأعراف الجنسية التي جلبها الاستعمار وتبِعات الصدمات التي تسببت فيها الحرب.

على خلاف حميدة أو عباس، كان حسين الأكثر ثقة في البريطانيين والحرب باعتبارهما مصدر رزق وفير له. وعندما انتهت الحرب وسُرِّح من وظيفته، عاد إلى بيته خاوي الوفاض برفقة عروسه ليتوسل إلى والده أن يستضيفه. مع ذلك، فقد كانت لدى حسين خطط أخرى. فإذا كان الخروج من الزقاق إلى مصر الخاضعة للحكم الاستعماري قد فشل، فإن السفر إلى قلب الإمبراطورية لن يفشل. كان حسين شديد التأثر بأسلوب حياة الجنود البريطانيين والأمريكيين. وقبل مقتل عباس، حاول

(٤٢) محفوظ، زقاق المدق، ٢٢٨.

حسين (الذي راقبه وهو يحتضر، عاجزا عن إنقاذه من براثن الجنود البريطانيين) أن يقنعه بالهجرة، فقال له متنهدا:

> لشد ما تمنيت أن أكون جنديا محاربا! تصوَّر حياة جندي باسل، يخوض غمار الحرب، وينتقل من نصر إلى نصر، يركب الطيارات والدبابات، يهاجم ويقتل ويسبي النساء الفارات، ويُبذل له المال عن سخاء، فيسكر ويعربد فوق القانون. هذه هي الحياة. ألا تتمنى أن تكون جنديا؟[٤٣]

كان حسين شديد الإعجاب بالبريطانيين حتى أنه قرر الهجرة إلى بريطانيا: «سأتجنس بالجنسية الإنجليزية، في بلاد الإنجليز الكل سواسية، لا فرق بين الباشا وابن الزبال. فلا يبعد أن يصير ابن القهوجي رئيس وزارة».[٤٤] بل إن حسين، في بداية الرواية، تحدث عن الجنود الإنجليز وما يكنُّون له من «الحب والإعجاب» وأنه يشبههم: «قال لي الأونباشي جوليان مرة إني لا أفترق عن الإنجليز إلا في اللون!».[٤٥] فإذا كان يبدو كالإنجليز في مصر، فقد افترض حسين أن شيئا لن يمنعه من أن يبدو كذلك في إنجلترا.

كان الخروج من الزقاق يعني الموت بالنسبة لأولئك الذين يقاومون منظومة الأخلاق الاستعمارية وما جلبته من شذوذ على حياة سكان الزقاق، وكان الخروج يعني البغاء والخسارة المالية لأولئك الذين لا يقاوِمون. مع ذلك، ظل هناك نوع واحد من الخروج المؤقت آمنا. فالشخصية الوحيدة التي تترك الزقاق وتعود إليه دون أن تتأثر بتحوّلات الخارج هي شخصية رضوان الحسيني، أيوب الرواية. فقد شد الرحال إلى مكة طالبا الحج. ويبدو أن الإيمان والدين يبرزان كملاذ أخير في مواجهة الحداثة الاستعمارية والعنف الذي أنزلته بزقاق المدق. وظهور الإيمان والطقوس الدينية باعتبارهما المجال الآمن الوحيد الذي يقع داخل وخارج زقاق المدق هو أمر ذو دلالة كاشفة. وبينما لن تعود الحياة في الزقاق إلى حالها ثانية، بعد أن التحق الجيل الجديد بركب الحداثة الاستعمارية، فسوف يحشد الإيمان

---

(٤٣) المصدر السابق، ٢٤٦.

(٤٤) المصدر السابق، ٢٥٢.

(٤٥) المصدر السابق، ٣٥.

والطقوس الدينية للدفاع عن الزقاق في مواجهة التحوّل المفروض قسرا. صحيح أن الفكر الديني والشريعة كانا يتعرضان لأنواع شتّى من المشروعات التحديثية خارج الزقاق، إلا أن الإيمان والطقوس، القابعَيْن في مجال ما هو شخصي، ظلا بمأمن عن المكائد التي يحيكها الفكر الليبرالي الغربي الاستعماري والحداثي لهما، ولو لبعض الوقت. وبهذا المعنى، تُوفِّر الأشكال المختلفة المتاحة من التدين، سواء الشكل الرسمي للتقوى الذي اعتنقه رضوان الحسيني أو الشكل الصوفي الذي اعتنقه الشيخ درويش، وسائل للحفاظ على الأشكال المعروفة من الحياة التي تبلغ نهايتها بالنسبة لمعظم سكان الحي الآخرين. وربما تحمل الكلمة الإنجليزية التي ينطق بها الشيخ درويش في السطور الأخيرة من الرواية دلالات كاشفة: «أليس لكل شيء نهاية؟ بلى لكل شيء نهاية.. ومعناها بالإنجليزية end».[٤٦] ولعله من غير المفاجئ أن تظهر كلمة «end» لا لتنهي الرواية فحسب، وإنما لتنهي عصرا بأكمله عاش فيه زقاق المدق قبل الزحف الأخير للحداثة الاستعمارية، التي عجز السكان عن تفاديه، إذ كانوا محصورين في زقاق (طريق مسدود) تبين في نهاية الأمر أنه قابل للاختراق. بهذا المعنى، فإن الكلمات الافتتاحية للرواية التي تصف زقاق المدق بأنه ما زال محتفظا «بقدر من أسرار العالم المنطوي»،[٤٧] لا تعود صحيحة، إذ باتت أسرار الزقاق الآن مشاعا لكل ذي نظر، أما العالم الذي ظل الزقاق محفوظا فيه من أوائل وحتى منتصف الأربعينيات، فقد وصل إلى الـ«نهاية».

استُقبلت زقاق المدق بحفاوة من جانب النقاد زمن ظهورها. واعترض سيد قطب على الرواية لوفرة ما تضمنت من «شذوذ» و«شاذين» (نفهم أنه يقصد الشذوذ الاجتماعي عامة). واقترح أن يُقلل محفوظ من عدد الشخصيات الشاذة من خمس إلى اثنتين.[٤٨] وقد أساء نبيل مطر، بعد ذلك بنصف قرن، فهم إشارة قطب إلى الشذوذ والانحراف ففسرها على أنها إشارة إلى الوصال الجنسي المثليّ، وعزا اعتراض قطب إلى تلك

(٤٦) المصدر السابق، ٢٨٧.

(٤٧) المصدر السابق، ٥.

(٤٨) انظر سيد قطب، الفكر الجديد، ١٢ فبراير/ شباط ١٩٤٨، ٢٤-٢٥، وأعيد نشره في كتاب علي شلش، نجيب محفوظ: الطريق والصدى (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٠)، ١٨١.

العناصر، وهو سوء فهم بالغ لقطب ولاستخدامات مصطلح «شذوذ» في الرواية ومن جانب النقاد. والأغرب هو إعلان مطر بأن النقاد، ومن بينهم قطب، استقبلوا زقاق المدق بـ«صرخة احتجاج على احتواء الرواية على شخصيات مثليّة».[٤٩] وإلى جانب العرض الذي كتبه سيد قطب، يستشهد مطر بعرض الناقد اللبناني أديب مُروّه للرواية بوصفه مثالا آخر على الاعتراض النقدي على المثليّة الجنسية في الرواية، فقط لأن مروة قال «لعل أحدا من الكُتّاب لم يستطع أن يصور هذه الطبقات [الشعبية] على ما هي كما فعل الأستاذ نجيب محفوظ. فكان واقعيا إلى أقصى حدود الواقع، أمينا ولو كان في هذا الواقع ما يمس الآداب أحيانا (كعادة لواط المعلم كرشة مثلا)». كذلك يستشهد مطر بالعرض الذي كتبه محمّد فهمي كمثال آخر، بينما كل ما قاله فهمي هو أنه وجد «أن شذوذ المعلم كرشة يبدو غريبا عليه بعض الشيء، ولربما لو كان أصيب به كامل صانع البسبوسة مثلا... لأشاع هذا في القصة جوا غير قليل من المرح والفكاهة». ويصعب أن نسمي ذلك الرأي، بأي حال، «صرخة احتجاج» ضد الشخصيات مثليّة الجنس.[٥٠] ولك أن تقارن بين هذا الاستقبال وبين ذلك الاستقبال الذي قوبلت به رواية الكاتب الأمريكي الشهير غور فيدال المدينة والعمود، المنشورة عام ١٩٤٨، في نيويورك. حيث كانت الردود النقدية بالغة العنف لدرجة رفضت معها صحيفة نيويورك تايمز الإعلان عن الرواية، بل واتبعت سياسة ثابتة، شأنها في ذلك شأن المجلات والصحف الأمريكية الكبرى كافة، تقضي بعدم الكتابة عن أي من روايات فيدال، استمرت لستة أعوام كاملة، وذلك كله لأن الرواية صوَّرت لقاء مثليّا بين شابين أمريكيين نموذجيين، يجمع بينهما حب من طرف واحد.[٥١] وعلى خلاف فيدال، استمر الاحتفاء بمحفوظ في الصحافة العربية طوال حياته على الرغم من استمراره بتقديم شخصيات تشتهي الوصال الجنسي المثليّ.

---

(٤٩) Matar, «Homosexuality in the Early Novels of Naguib Mahfouz», 78.

(٥٠) انظر مُروَّة وفهمي في شلش، نجيب محفوظ: الطريق والصدى، ١٨٢ و١٧٨ على الترتيب.

(٥١) انظر مقدمة غور فيدال للطبعة الأحدث من الرواية في:

Gore Vidal, *The City and the Pillar, and Seven Early Stories* (New York: Random House, 1995), xvi.

كان محفوظ أول من سبر أغوار الشهوة المثليّة في الرواية العربية بهذا القدر من الجدية. مع ذلك، فقد اقتصر اهتمامه على الرجل الإيجابي صاحب الشهوات الإيلاجية الذي يمتلك حياة جوّانية تستحق الاستكشاف. فلا البائع مجهول الاسم (المطروح كشريك سلبي لكرشة) ولا سوسو (صاحب الشهوة الجنسية الضمنية غير المعلنة) لديهما حيوات جوَّانية تستحق الاستكشاف، فيما يبدو. وهذا لن يكون بالضرورة هو حال محفوظ دائما، حيث سيأتي الاستثناء من خلال شخصية طالب الحقوق الشاب رضوان، وهو رجل بالغ الوسامة والأناقة يظهر في الجزء الثالث من ثلاثية محفوظ. في رواية **السكرية**، المنشورة عام ١٩٥٧، أي بعد عقد من **زقاق المدق**، وبعد انتصار الثورة المصرية وهزيمة الاستعمار، يقدم محفوظ الشهوة المثليّة الذكرية، لا كـ«شذوذ» اجتماعي، كما فعل من قبل في **زقاق المدق**، وإنما كـ«مرض». وذلك تحوّل مركزي، إذ كان النموذج الطبي للمثليّة الجنسية قد بدأ يترسخ في العالم الاستعماري شمال الأطلسي، بيد أنه ظل موضع مساءلة لدى كينزي وآخرين حتى الأربعينيات والخمسينيات. تدور أحداث الرواية في أوائل الأربعينيات، وهو تقريبا نفس الزمن الذي دارت فيه أحداث **زقاق المدق**، ومع ذلك يختلف تصوير **السكرية** للشهوة المثليّة اختلافا كبيرا. ففي **زقاق المدق**، كان الراوي هو الذي يتحدث عن شذوذ كرشة بينما لم يفكر الأخير في نفسه باعتباره «شاذا» أو غير سويّ- إذ قادته شهواته لوصال جنسي وليس لأزمة وجودية. على النقيض، نجد رضوان في **السكرية**، على سبيل المثال، يتساءل، «من الذي قسَّم البشر إلى طبيعي وشاذ؟» مدركا أنه ينتمي لواحد من التصنيفين.[٥٢] ولم يتضح أبدا في الرواية ما إذا كان رضوان شاذا سلبيا أم إيجابيا؛ لكن ما نعرفه أنه يشتهي الرجال فحسب وأنه يجد المرأة «مثيرة للاشمئزاز».[٥٣] وقد رفض الزواج، مثل الباشا العجوز، الذي كانت تجمعه معه علاقة جنسية ضمنية، والذي عُرف عنه أيضا الإعجاب بالشباب.[٥٤] وهكذا، ظل الاثنان، على خلاف كرشة، خارج دائرة التناسل الاجتماعي بالمعنى الحَرفي. وحين يعبّر

(٥٢) نجيب محفوظ، **السكرية** (١٩٥٧؛ القاهرة: مكتبة مصر، بدون تاريخ)، ١٣٦.

(٥٣) المصدر السابق، ٣٠٤.

(٥٤) المصدر السابق، ٦٦.

رضوان عن اشمئزازه من النساء ويقول إن الرجل يمكن أن يعيش بلا امرأة «ليس الأمر مشكلة!»، يرد الباشا «يستطيع الإنسان أن يعيش بلا امرأة، ولكن الأمر مشكلة، وقد لا تبالي بتساؤل الناس ولكن ماذا عن تساؤلك أنت؟ من الممكن أن تقول إن المرأة مثيرة للاشمئزاز، ولكن لماذا هي لا تثير اشمئزاز الآخرين؟ هنالك يركبك إحساس كالمرض، مرض لا تعرف له دواء، فتعتزل العالم به، وهو شر رفيق في الوحدة، وربما أخجلك بعد ذلك أن تحتقر المرأة وإن تكن مضطرا إلى مواصلة احتقارها!».[٥٥]

وفيما لم يكن اشتهاء الشباب بالنسبة لكرشة يعني- على الإطلاق- رفضا للنساء، حيث يمكن لشهواته أن تتحقق مع عدد من الخيارات الجنسية غير الحصرية، كان الأمر مختلفا بالنسبة لرضوان والباشا. حيث إن لتحوُّل شهوة الجنس المثليّ، من إحدى الشذوذات العديدة الموجودة في المجتمع، إلى مرض، صلة وثيقة برفض النساء ومؤسسة الزواج الاجتماعية، وهو ما لم يتبناه كرشة، على سبيل المثال. كان من الواضح أن كرشة يؤمن بالزواج والعائلة، وكان يحب زوجته ولم يفكر في تطليقها. وكان لا يرى صلة بين انجذابه نحو الشباب وبين التزاماته العاطفية والاجتماعية. كانت شهوات كرشة الجنسية، في واقع الأمر، محددة بالطبقة والحي، إذ كان يعيش (مثل معظم المصريين) في حي وينتمي لطبقة لم تستدخل التصنيفات الجنسية الأوروبية الحداثية. أما الطبقة الوسطى الأكثر تعرضا للتغريب ومعها رضوان الساعي للارتقاء إلى أعلى السلم الاجتماعي والباشا المنتمي للنخبة الأرستقراطية فيُبدون شهوات مختلفة، تُسجِّل أمرا جديدا فيما يخص حصرية خياراتهم. فبينما كان رضوان والباشا وطنيَّيْن ملكيَّيْن ينشدان إنهاء الاحتلال البريطاني في ظل مَلَكية متعاونة مع الاستعمار، فإن انتماءهما الطبقي جعلهما يمثلان فئة ضئيلة جدا من المصريين. والفرق بين شهواتهما وشهوات كرشة هو ما يفسر تحديدا تحوّل الانجذاب إلى الجنس نفسه من إحدى الشذوذات العديدة القائمة، والتي تلقى تسامحا في الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة والشرائح الفقيرة في المجتمع، إلى حالة مَرَضية بين الأغنياء والطبقات التي تنشد الحراك إلى أعلى. إن تصوير محفوظ لرضوان باعتباره شاذا مقرا بشذوذه هو أمر

(٥٥) المصدر السابق، ٣٠٤.

مفهوم لدى القرّاء وذلك تحديدا بسبب التحوّل الذي طرأ على المجتمع العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، حيث بدأت التحوّلات المعرفية (الإبستمولوجية) المتمثلة في المشروع النهضوي العربي والمشروع الاستعماري الأوروبي المتزامن معه في التغلغل عبر مسام المجتمع عموما، وأخذت المزيد من الذوات الحديثة في استدخال تلك التحوّلات، ولم تعد مقصورة على فئة المتعلمين والضباط المستعمِرين.

كان هذا الموقف يتكشف في الفترة نفسها التي شهدت نهاية الحداثة الاستعمارية وبداية مشروعات التحديث القومية الكبرى. وإذا كانت شهوات كرشة سببت له بعض المشكلات الأسرية مع زوجته، فإن شهوات رضوان والباشا سوف تثير لديهما أسئلة حول الهوية وما إذا كانا صالحَيْن للمجتمع أصلا أم أنهما مصابَيْن بمرض. والجدير بالملاحظة أن المرض الذي يبدو أنهما يعانيان منه ليس «مرض» اشتهاء الرجال وإنما اشتهاؤهم حصريا دون النساء.

لم يقتصر أثر هاتين الروايتين من روايات محفوظ، كما هو حال الكثير من رواياته، على جمهور القراء، وإنما وصل أيضا إلى قاعدة عريضة من جمهور المشاهدين، إذ تحوّلت الروايتين إلى فيلمين نالا شعبية واسعة وأخرجهما المخرج المصري حسن الإمام- عُرضت زقاق المدق عام ١٩٦٣ بعنوان حميدة، وعُرضت السكرية بعدها بعقد في ١٩٧٣.[٥٦] كما تحوّلت ثلاثية القاهرة التي ألفها محفوظ إلى مسلسل تلفزيوني في الثمانينيات.

(٥٦) تحولت رواية زقاق المدق، مؤخرا، إلى فيلم مكسيكي ناجح، من إخراج خورخي فونس عرض عام ١٩٩٥ وقد حاز على شعبية واسعة، وحصد الفيلم المكسيكي، [*Callejón de los Milagros* زقاق المعجزات] تسعا وأربعين جائزة دولية. وكان فيلم حميدة يختلف كثيرا عن الرواية في عدة أوجه. فعلى سبيل المثال، تُقتل حميدة وفرج في نهاية الفيلم، ويبقى عباس حيا بخلاف الرواية. والملاحظ أن الفيلم أسقط تماما اهتمام كرشة الجنسي بالغلمان، واستبدله بكراهية غريبة وغير مبررة كان يشعر بها تجاه زوجته. ويظهر سوسو مدرس الرقص المخنث في الفيلم، لكنه يُقدم كأجنبي أوروبي ويخاطبه الناس باسم «خواجة». على النقيض من ذلك، تُصور النسخة السينمائية من السكرية بوضوح الممارسات المثليّة لرضوان والباشا، وتبدو أكثر وضوحا في أدوارهما الجنسية. وفيما يصوَّر الباشا الفحل على أنه المثليّ الإيجابي، فإن رضوان، الذي يوصف باعتباره «أجمل» أحفاد أحمد عبد الجواد، يصوَّر كمخنث يصرخ مرتعبا «مامي» عندما تهجم الشرطة على تظاهرة سياسية. والمثير أن الفيلم يُظهر أن ابن العم الشيوعي لرضوان هو الذي يدينه بسبب ممارساته الأخلاقية، وليس ابن العم الإسلامي.

واللافت لدى قراءة زقاق المدق بعد أكثر من نصف قرن على صدورها هو الأسلوب المرِح الذي استخدمه محفوظ في معالجة مسألة الشهوات والممارسات الجنسية. وبالرغم مما يتخلل رواياته من إشارات إلى الممارسات الجنسية المثليّة بين الرجال، إلا أن أسلوب محفوظ، الذي يذكِّرنا بأسلوب طه حسين في سياق آخر، لم يكن ينطوي على حكم أخلاقي أو تراجيدي بالضرورة عندما يتطرق لأمر من أمور الجنس والشهوة، باستثناء القضايا الوجودية التي أثارها فيما بعد في السكرية. وكما سنرى في بقية الفصل، فالكثير من الروايات الناجحة في حقبة ما بعد الستينيات من القرن العشرين، وخاصة تلك المنشورة في الثمانينيات، لن تخصص سوى مساحة قليلة للمقاربة المرحة وسوف تحتشد بالميلودراما والتراجيديا التي خبرناها من قبل في الكتابات الفكرية غير الروائية. مع ذلك، ففي هذه الفترة لم يكن يُنظر إلى الروايات بوصفها مجرد وسيلة لتصوير المجتمع كما هو وإنما أيضا كوسيلة لإعادة بناء الطريقة التي يمكن أن يكون قد وُجد بها في الماضي. والواقع أن محفوظ نفسه كتب عددا من الروايات التاريخية التي تصور الحياة في مصر القديمة في بداية مشواره الأدبي، والحياة عند عرب القرون الوسطى لاحقا. ومثّلت روايته ليالي ألف ليلة[٥٧] محاولة لقراءة وكتابة ألف ليلة وليلة بشكل مختلف، بأسلوب روائي يحاكي العمل الكلاسيكي المكتوب قبل قرون من اختراع فن الرواية مستخدما نفس الأسلوب الغرائبي. مع ذلك، ولأن الرواية ليست مجرد شكل أدبي وإنما تتضمن أيضا طيفا من المواقف والاحتمالات، فإن الانتقال من المرح إلى الميلودراما في تصوير الأمور الجنسية، وخاصة الأمور الجنسية المثليّة، ربما يمثل انخفاضا في مستوى التفكير في الجنس كما يمثل طهرانية جنسية، ناهيك عن تغلغل التصنيفات والتشخيصات الطبية الغربية. وهذا يمثل مفارقة في واقع الأمر، إذا ما وضعنا في الاعتبار الوعود التحرّرية المزعومة للحداثة، التي سوف تسجلها العديد من الروايات اللاحقة بينما تتراجع عن المرح لحساب الميلودراما والتراجيديا.

(٥٧) نجيب محفوظ، ليالي ألف ليلة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩).

سعى نجيب محفوظ لتسجيل وتصوير شهوات وممارسات جنسية قائمة بالفعل. أما رواية رئيف خوري **ديك الجن: الحب المفترس**، فقد سعت، على النقيض، لمساءلة صحة وجود شهوات وممارسات جنسية قروسطية معينة اعتُبرت شاذة في العصور الحديثة. وقد نُشرت روايته كحلقة من سلسلة كتب أصدرتها دار المكشوف، ومقرها بيروت، تحت عنوان «أشهر العشاق». وباستثناء **ديك الجن**، كانت بقية الكتب تدور حول قصص حب من العالم الغربي (بما في ذلك بودلير، وإدجار آلان بو، وليدي هاملتون، ومدام دي بومبادور، ولورد بايرون، الذي عُرِّف بأنه «عاشق نفسه»).[٥٨] وكانت ترجمات لكتب فرنسية، بل وترجم خوري نفسه واحدا منها عن «باغنيني، ساحر النساء».[٥٩] كما نشر خوري نفسه كتابا آخر عام ١٩٣٩ عن الشاعر الأموي عُمر بن أبي ربيعة، كُتب بأسلوب «الأخبار» الذي كان متبعا في كتب القرون الوسطى. ومع أن كتابه عن ديك الجن حاول أن يحاكي نهج الأخبار، فقد فعل ذلك في إطار روائي.[٦٠]

على ضوء الاستكشافات الكبرى لتراث العرب التي تلاحقت تترى منذ القرن التاسع عشر، وسيرا على هدي السنة التي انتهجتها روايات جرجي زيدان التاريخية في منقلب القرن، نشر المفكر الشيوعي والصحفي وكاتب المقالة والمترجم والروائي اللبناني رئيف خوري في عام ١٩٤٨ روايته التاريخية عن الشاعر العباسي ديك الجن الحمصي (حوالي ٧٧٧ إلى ٨٤٩ ميلادية).[٦١] وهو شخصية تاريخية شبه مجهولة، باستثناء إشارات عابرة عنه وعن شعره ذُكرت في التراجم والفهارس

(٥٨) أندريه مورو، اللورد بايرون عاشق نفسه، ترجمة أنطون غطاس كرم (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٨).

(٥٩) نُشرت السلسلة بين عامي ١٩٤٧ و١٩٥٠. وتجدر ملاحظة أن محرر كتاب المرأة في حياة إدغار بو (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٩)، هو عبد اللطيف شرارة الذي قابلناه في فصل سابق.

(٦٠) رئيف خوري، وهل يخفى القمر؟ عمر بن أبي ربيعة (بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩).

(٦١) رئيف خوري، ديك الجن: الحب المفترس (دار المكشوف، ١٩٤٨). ولقب «ديك الجن» الذي خُلع على الشاعر ربما كان يرجع إلى إفراطه في الشراب.

في القرون الوسطى. وقد كتب ديك الجن، وهو معاصر لأبي نواس، أشعار حب في النساء والغلمان واشتهر بمرثياته التي تتمتع بجمال البناء وقوة التأثير. ولد ديك الجن في مدينة حمص السورية ومات فيها، ولم يغامر بالسفر أبدا خارج موطنه. وكان شيعيا، قيل إنه من أصول فارسية. ومن الجدير بالاهتمام هنا ما ذُكر من توقف أبي نواس في حمص وهو في طريقه إلى القاهرة وزار ديك الجن، بعد أن سمع عن شعره في بغداد.[٦٢]

وتتباين القصص القروسطية عن ديك الجن، وبعضها يفتقر للحجج والأدلة، بل أنها تناقض بعضها البعض أحيانا. وتحديدا في الوقائع الخاصة بقصة الحب المزدوجة والأكثر مأساوية لديك الجن مع زوجته (أو جاريته) وَرْد، وهي مسيحية اعتنقت الإسلام وتزوجته، وغلامه المعشوق بَكْر. وتسير أكثر الروايات تماسكا حول تلك القصة كالتالي: وَرَث ديك الجن أموالا من والده وعاش على ميراثه، يكتب الشعر وينغمس في الملذات الجنسية وشُرب الخمر. ووقع في حب كل من ورد وبكر (وكتب قصائد غزل ثم رثاء في كل منهما).[٦٣] وكان لديك الجن ابن عم يكره أسلوب حياته «الماجن» وربما كان طامعا في ميراث ديك الجن، مبررا ذلك بإسرافه وإنفاقه منه دون حساب. وللرد عليه، كتب ديك الجن قصيدة يهجو فيها ابن عمه. فما كان من ابن العم، الراغب في الثأر، إلا أن قرر أن يسلب ديك الجن الشخصين اللذين يحبهما. فاختلق قصة رواها لديك الجن، لدى عودة الأخير من رحلة قصيرة إلى بلدة مجاورة، يزعم فيها أن ثمة علاقة بين ورد وبكر. فجُنّ جنون ديك الجن من الغيرة فقتلهما معا. لكنه عرف بعد ذلك حقيقة الخدعة فغرق في كآبة عميقة وأخذت تنتابه نوبات بكاء يعجز عن السيطرة عليها.[٦٤] وقيل إنه أحرق جسديهما وصنع من

---

(٦٢) لمعرفة المصادر القروسطية حول ديك الجن، انظر مقدمة ديوانه الشعري التي كتبها المحققان أحمد مطلوب وعبد الله الجبوري، وعرضهما، ديوان ديك الجن (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤؟)، ٥- ٢١.

(٦٣) يزعم ابن خلّكان أن الفتاة كان اسمها دنيا، والشاب اسمه واصف. انظر أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠)، الجزء الثالث، ١٨٦.

(٦٤) انظر، على سبيل المثال، الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسن، كتاب الأغاني، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٢)، الجزء الرابع عشر، ٣٣- ٤٥.

رمادهما كأسي خمر. وظل يحتفظ بكأس عن يمينه وأخرى عن شماله لبقية حياته. وكان يشرب الخمر منهما ويقبّلهما وهو يتلو أشعارا في معشوقه ومعشوقته.[٦٥]

وتتناقض الروايات في المصادر القروسطية حول جانبين من جوانب قصة الحب المأساوية، أولهما: ما إذا كان ديك الجن حقا قد قتل زوجته بداعي الخيانة ثم رثاها بقصيدة شهيرة، إذ إن تلك القصيدة ذاتها تُنسب لشاعر آخر مجهول، هو السُلَيْك بن مُجمِّع،[٦٦] وثانيهما، إذا ما سلّمنا أن ديك الجن قد قَتَل زوجته وغلامه بالفعل، فهل حقا أنه أحرق جثتيهما وحوَّلهما إلى كأسي خمر؟[٦٧]

وردت أول إشارة حديثة لديك الجن في الكتابات العربية في كتاب **تاريخ آداب اللغة العربية** لجرجي زيدان. إذ تضمنت تلك الدراسة متعددة الأجزاء التي وضعها زيدان ونشرها بين عامي ١٩١١ و١٩١٤ مدخلا قصيرا عن الشاعر العباسي، وصفه فيه بأنه «خليع وماجن»، ذاكرا حبه للغلمان وعلاقته الغرامية مع الجارية ورد. وقد كتب زيدان عن قتل ديك الجن لورد، لكنه لم يأت على ذكر بكر.[٦٨] وكان الأديب اللبناني المهاجر نسيب عَريضة أول كاتب عربي حديث يقدم سيرة متخيلة قصيرة لديك الجن من مهجره الأمريكي عام ١٩٢١.[٦٩] وتكمن أهمية ديك الجن بالنسبة لعريضة في حبه لامرأة مسيحية. والرسالة الأخلاقية في السيرة المتخيلة التي كتبها عريضة كانت متعلقة بالتناغم والحب بين العرب المسلمين والعرب المسيحيين،

---

(٦٥) انظر داود الأنطاكي، **تزيين الأسواق في أخبار العشاق** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٤)، الجزء الأول، ٢٩٢-٢٩٣. وانظر أيضا، محمد بهاء الدين العاملي (١٥٤٧-١٦٢١)، **الكشكول** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣)، ٨٦.

(٦٦) انظر الأصفهاني، الجزء الرابع عشر، ٣٧؛ وأبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السرَّاج القارئ البغدادي، **مصارع العشاق**، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، الجزء الأول، ٧٥. وبخلاف الأصفهاني، لا يورد السرَّاج اسم الشاعر.

(٦٧) مثلا، يذكر الأنطاكي ذلك الجزء من القصة، لكن الأصفهاني لا يورده.

(٦٨) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٦)، الجزء الثاني، ٩٦-٩٧. وقد نشرت الأجزاء الأربعة لأول مرة في مصر بدءا من ١٩١١ وحتى ١٩١٤.

(٦٩) انظر مقالة نسيب عريضة، «قصة ديك الجن الحمصي، حكاية غرام شاعر عربي قديم»، المنشورة عام ١٩٢١ ضمن مجموعة من المقالات لكتاب سوريين ولبنانيين مهاجرين في أمريكا الشمالية، وأعيد طبعها في كتاب بعنوان **مجموعة الرابطة القلمية لسنة ١٩٢١** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٤)، ١١٧-١٥١.

وقُدمت كعلاقة عاطفية لا تشوبها أي شهوات جامحة.(٧٠) بل إن بكر قُدم على مدار العمل بوصفه الصديق الأقرب والرفيق المخلص لديك الجن دون أية إشارة إلى أي أمر غير ملائم. وقد استنسخ المؤرخ الأدبي الأردني يعقوب العودات، المعروف بـ«البدوي الملثّم»، فعليا السيرة المتخيلة التي وضعها عريضة لديك الجن في كتاب نشره بعد نحو ثلاثة عقود عام ١٩٤٨. وحاول كتاب الملثّم، شأنه شأن كتاب عريضة، غزل خيوط رواية تاريخية شبه خيالية حول أشعار ديك الجن.(٧١) وشأنه شأن عريضة، كان الملثّم منسجما مع أخلاقيات عصره حيث أعاد تشكيل أجزاء القصة المتعلقة ببكر. وفي حين قُدم بكر ابتداءً بوصفه شابا كان ديك الجن «مفتونا» به،(٧٢) فقد تحوّل بمعجزة، عندما بدأ سرد قصة ورد، إلى «صديق ديك الجن والضالع معه منذ الطفولة».(٧٣) وذكر الملثّم حادثة من مصادر قروسطية تذكر أن خمسة رجال اصطحبوا الفتى المهذب بكر لنزهة في متنزه الميماس، أشهر متنزهات مدينة حمص آنذاك، وأسكروه وفسقوا به، وهو ما أصاب ديك الجن بصدمة بالغة (بل وكتب قصيدة يعرب فيها عن ألمه من الحادث).(٧٤) مع ذلك، فعندما يصل السرد إلى قصة حب ديك الجن المأساوية، فلا نعود نرى أي أثر من عاطفة أو حب إيروتيكي بين بكر وديك الجن. بل إن بكر يُقدَّم، كما في قصة عريضة، على أنه صديق ديك الجن و«أخاه الصفيّ الوفيّ».(٧٥) ورغم أن الملثّم أعاد إنتاج قصة كأسي الخمر، إلا أن روايته لم تأت على ذكر إحراق ديك الجن للجسدين، وإنما ذكرت أنه أخذ بعض الطمي من قبري ورد وبكر وصنع منهما كأسين. في تلك الرواية استنسخ الملثّم رواية عريضة.

---

(٧٠) المصدر السابق، ١٣٤.

(٧١) البدوي الملثّم، ديك الجن الحمصي (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩٤٨)، وقد أعادت وزارة الثقافة الأردنية طباعته في طبعة ثانية في عمّان عام ١٩٩١. وجميع الصفحات المشار إليها من الطبعة الثانية الأردنية.

(٧٢) المصدر السابق، ٥١

(٧٣) المصدر السابق، ١٢١.

(٧٤) المصدر السابق، ٥٢. وللاطلاع على القصيدة، انظر الملثّم، ديك الجن الحمصي، ٥٣، وديوان ديك الجن (١٩٦٤)، ١٠١ - ١٠٢.

(٧٥) الملثّم، ديك الجن الحمصي، ٩٧.

وكما فعل عريضة، ذكر الملثّم أن كأس ورد كان محفوظا عن يمين ديك الجن وكأس بكر عن شماله، وهو ما يتوافق مع المصادر القروسطية. مع ذلك، فبخلاف المذكور في المصادر القروسطية، التي تحدثت عن أن ديك الجن كان يشرب من الكأسين «ويقبّلهما»،[76] يذكر كلٌّ من عريضة والملثّم أن ديك الجن كان يقبّل كأس ورد فقط «ظنا منه أنه يلثم شفتيها»، بينما كان يكتفي بالنظر إلى كأس بكر ويبكي.[77]

ذلك الإصرار على إعادة سرد قصة ديك الجن المأساوية بوصفها حبا واحدا حصريا لامرأة التقطه أيضا الشاعر السوري الفلسطيني الأصل عمر أبو ريشة. إذ كتب أبو ريشة، الذي أقلقه كأس بكر، في عام ١٩٤٠، قصيدة عن ديك الجن وورد لم يرد فيها ذكرٌ لبكر. وصدَّر أبو ريشة قصيدته ببضعة سطور عن قتل ديك الجن لورد «حبا بها وغيرة عليها»، وكيف أنه جَبَل من بقايا جثتها المحروقة كأسا، دون أن يذكر بكر أو العلاقة المزعومة.[78] وحتى محسن الأمين الحسيني العاملي (١٨٦٥ - ١٩٥٢)، الكاتب اللبناني الذي ألف فهرسا موسوعيا حديثا لأعيان الشيعة في التاريخ، شكك في مصداقية واقعة الحرق وقصة كأسي الخمر، قائلا «الظاهر أنه مكذوب عليه، فمثله فيما تقدم من عقله الوافر وسيرته الحسنة... لا يمكن أن يصدر منه مثل هذا السخف».[79] وقد اشتغل العاملي على فهرسه بدءا من عام ١٩٣٥ وحتى وفاته في عام ١٩٥٢، لكنه لم يُنشر إلا بعد وفاته عام ١٩٥٦، بإشراف ابنه الذي استكمل عمل الأب الموسوعي. وقد كتب رئيف خوري روايته في سياق تلك المراجعات الأدبية. كما تجدر الملاحظة بأن أول مجموعة شعرية حديثة مختارة من قصائد ديك الجن لم تنشر حتى عام ١٩٦٠،[80] قبل أن تُنشر مجموعة أكثر شمولا

---

(٧٦) انظر، على سبيل المثال، الأنطاكي، تزيين الأسواق، ٢٩٢ - ٢٩٣. وانظر أيضا شهاب الدين أحمد ابن أبي حجلة، ديوان الصبابة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٤)، ٩٧.

(٧٧) الملثَّم، ديك الجن الحمصي، ١٢٣ - ١٢٤.

(٧٨) للاطلاع على القصيدة، انظر جميل علُّوش، عمر أبو ريشة، حياته وشعره مع نصوص مختارة (بيروت: الرواد، ١٩٩٤)، ١٩٢ - ١٩٤، وقد فعل أدونيس الأمر نفسه، فذكر أن ديك الجن قتل محبوبته دون أن يأتي على ذكر لبكر. انظر كتابه مقدمة للشعر العربي (بيروت: دار العودة، ١٩٨٣)، ٥٢ - ٥٣.

(٧٩) انظر محسن الأمين، أعيان الشيعة (بيروت: مطبعة الإتقان، ١٩٥٦)، الجزء الثامن والثلاثين، ٣٠.

(٨٠) عبد المعين المَلُّوحي ومحيي الدين الدرويش، تحقيق، ديوان ديك الجن الحمصي (حمص، سوريا: مطبعة الفجر الجديد، ١٩٦٠).

عام ١٩٦٤، وتتبعها أخرى عام ١٩٨٧، ثم أخرى، هي الأكثر شمولا حتى الآن، نشرت عام ١٩٩٠.(٨١)

تستهل رواية خوري، المنشورة عام ١٩٤٨، بتصدير يبدو تبريريا، على شكل حوار بين خوري و«الشيخ الذي اسمه التاريخ»، يستجوب فيه خوري التاريخ ويسائله لماذا لم يترك سوى ذلك النزر اليسير من سيرة شاعر كبير، لا يكاد يفيدنا بشيء يُذكر عن حياته الشخصية ونشأته، أو عن «الأبوين اللذين أنجباه وربياه، ولا عن ثقافته والعوامل التي ساقته هذا المساق في الحياة. ثم لا تصف لي طلعته في قليل أو كثير، ولم تذكر هل رُزق ولدا، وما حقيقة الدوافع التي دفعت بابن عمه أبي الطيب إلى الإصرار في مضايقته، وفي أي الأعوام وقعت فاجعة فتكه بالجارية والغلام». وتجدر هنا المقارنة بين وظيفة «التاريخ» بالنسبة لخوري ووظيفته بالنسبة لنجيب محفوظ في زقاق المدق. فـ«التاريخ» عند محفوظ سجَّل ماضي الزقاق ورصد تحوّله في الحقبة الحديثة، بينما كان «التاريخ» عند خوري مشروعا غير مكتمل، تُركت مهمة استكماله للروائي. وإذا كانت رواية محفوظ سجَّلت ببساطة تاريخا كان يتكشف متجاوزا حدوده السردية، فالشكل الروائي بالنسبة لخوري سيكون هو العامل الفاعل لكتابة، وإعادة كتابة، التاريخ كجزء داخلي وواعٍ من الرواية نفسها. خذ مثلا استجواب خوري المتواصل للتاريخ داخل روايته حول قضية بالغة الأهمية بالنسبة له:

> هل كان ديك الجن يمارس حقا الاتصال بغلامه أم ذاك استمتاع العين بالجمال في جميع مظاهره؟ ثم هل اتضح لديك الجن حقا أنه ظلم الجارية والغلام، وكيف؟ أم أنه ندم على شكه وغيرته وغفر لهما وعاش يعالج الجرح المحرق الذي أورثه إياه فراق الجارية إلى الأبد؟ إنها أسئلة تحتاج إلى أجوبة.(٨٢)

عَجِز الشيخ (التاريخ) عن تقديم إجابات شافية لتساؤلات خوري، فسأله أن ينسج

(٨١) انظر أحمد مطلوب وعبد الله الجبوري، تحقيق، ديوان ديك الجن (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤؟)؛ ومظهر الحاجي، تحقيق، ديوان ديك الجن الحمصي (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨٧)؛ وعبد الأمير علي مهنّا، تحقيق، ديوان ديك الجن، طبعة جديدة تتضمن شعر ينشر لأول مرة (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠).

(٨٢) خوري، ديك الجن، ١٠ - ١١.

قصة عن ديك الجن من المادة المتاحة وأن يضفي عليها من خياله. ورغم أن تلك في واقع الأمر هي من مهام المؤرخ الثقافي، إلا أن اللافت في الأمر أن خوري ظن أن الرواية هي الشكل الأمثل للقيام بالمهمة. وعلى النقيض من المؤرخ الثقافي، بدا وأن ثمة قناعة لدى خوري مفادها أن التاريخ كله، في نهاية الأمر، ليس إلا ضربا من الخيال. لقد ذكر الشيخ (التاريخ) قصصا عن ديك الجن عبر المؤلف القروسطي داود الأنطاكي، المتوفى عام ١٦٠٠، (الذي أكد في كتابه **تزيين الأسواق في أخبار العشاق** قصة الحب مع الغلام والجارية)،[٨٣] مشيرا إليه بوصفه روائيا «اخترع... حكايات تتصل بديك الجن».[٨٤] وعقد خوري العزم على هذا الأمر. ويبدو أن روايته حملت على عاتقها مهاما متعددة تشمل إنقاذ ديك الجن من الضياع في طي النسيان والتجاهل من قِبل التاريخ الرسمي، وإدماجه، مثلما فعل العاملي وعريضة والملثم وأبو ريشة، في الانشغال الحداثي بالسلوك الجنسي والرومانسي القويم. بهذا المعنى، جاءت روايته أقل مجازية (إلا فيما يخص العلاقات المتناغمة بين العرب المسيحيين والمسلمين) وأكثر تاريخية اجتماعية، بل وتصحيحا للتاريخ.

فَقَد ديك الجن الخيالي، الذي اخترعه خوري، والديه في صباه وربته جدته الحاذقة والماهرة، التي خافت أن يضيِّع الثروة التي ورثها على حياته الماجنة، فعقدت العزم على أن ترشده للطريق القويم، وأخذت تحكي له الحكايات والأُمثولات التي ظنت أنها سوف تحول بينه وبين مطاردة النساء. مع ذلك، يبدو أن لحكايات الجدة وظيفة روائية أخرى، ألا وهي تطبيع حب النساء وإنكار حب الغلمان كخيار جذاب، بل وكبديل. وتدور أحداث الحكاية الأولى، التي قيل إنها جرت في الجزيرة العربية خلال العصور القديمة، حول رجل احتالت عليه امرأة شابة قابلها في الصحراء، بعد أن تخلّفت عن قافلة عائلتها. حاولت المرأة إغواء الرجل بخلع ردائها متحدية إياه أن يخلع رداءه هو الآخر (عندما سألته أيهما أجمل عري الرجل أم عري المرأة، قال لها الرجل إن عري الرجل أجمل من عري المرأة، بل وأن عري الرجل الجميل لا يوازيه

(٨٣) انظر الأنطاكي، تزيين الأسواق، ٨٦.
(٨٤) خوري، ديك الجن، ١١.

جمال في الأرض).[٨٥] عندها، قامت المرأة بسرقة ملابسه وناقته، مخلِّفة إياه مع ملابسها وناقتها. ولما ألفى الرجل نفسه عاريا، لم يجد بدا من ارتداء ملابسها وركوب ناقتها ليلحق بقافلتها. وعندما اكتشفت أمها حقيقته أخبرها بما حدث، فأوضحت له الأم أن ابنتها كانت في طريقها للزواج من رجل ثري يكبرها سنًّا، لكنها كانت تحب رجلا آخر، أصغر سنا. وإذ أرادت الأم تأجيل اكتشاف العريس لهروب العروس والفضيحة التي سوف تنجم عن ذلك، ألبست الأم الشاب رداء الزفاف الخاص بابنتها. وعندما دخل العريس إلى الغرفة «بجسم ضخم عليه دلائل القوة وعينين تلمع فيهما الشهوة»، أعرض الرجل- العروس (الذي نفهم أنه يضع حجابا) عنه، بل ووصل لدرجة مصارعته ليصدّ مبادراته الجنسية. وفي النهاية استسلم العريس أمام صدِّ عروسه وانصرف غاضبا؛ ومن ثم عادت الفتاة الشابة بعد أن استنتجت أن عريسها سوف يطلقها على الفور. أما الرجل الذي خدعته وجعلته يحل محلها، فقد مضى إلى غايته.[٨٦] ويبدو أنه رغم تقدير الشاب لجمال الأجساد العارية للشباب الذكور، لم يكن متحمسا لرؤية عريسه الشيخ عاريا. لكن الأهم من ذلك هو أن خوري يرى أن فاعلية الأنثى الجنسية لا تُفصح عن نفسها إلا عبر نائب ذكر، كما سنرى بعد قليل، وهو ما سيستخدمه كحيلة أثناء إعادة كتابة شهوات ديك الجن.

لكن يبدو أن حكايات الجدة كان لها أثر عكسي على ديك الجن. إذ سرعان ما ستتحقق أسوأ مخاوفها عندما يصاحب ديك الجن مجموعة من الرجال المعروفين بسلوكهم غير القويم، فهم لا يفعلون شيئا «سوى أن يقولوا الشعر ويرتشفوا الخمر ويتهالكوا على النساء ويصحبوا صغار الفتيان صحبة تثير التُهَم».[٨٧] مع ذلك، ورغم أن ديك الجن بدأ يسرف في الشراب، فهو لم يكن مثل أصحابه، حيث كان «إذا طاف بأحياء المدينة أو خرج إلى [متنزه] الميماس احتشم فلم يتبذل في طلب النساء، ولزم في صحبة من يصاحب من الصبيان حد الطبيعة فلم يتطرق إلى الشذوذ

(٨٥) المصدر السابق، ١٥.

(٨٦) المصدر السابق، ١٩.

(٨٧) المصدر السابق، ٢٩.

والفساد».[88] وهنا تكمن غاية خوري. فهو من جانب، يريد أن يقدم شاعرا مجهولا للقرّاء العرب الحديثين، ومن جانب آخر يريد أن يستبق أي إدانة لممارساته الجنسية بالإصرار على كونها لم تقع أبدا. ويشكّل هذا الاستباق جزءا من بنية السرد الروائي، حيث لا تُثار الشبهات حول شهوات ديك الجن إلا لتُدحض.

ولدى وفاة جدته المفاجئة، قيل إن ديك الجن قد لملم شتات نفسه. ورغم أنه واصل الشراب، فقد رفض الانغماس في الملذات الجسدية وظل عازبا. لكن أصدقاءه اشتبهوا في كونه عاشقا للغلام بكر، فكلما جاءوا على ذِكر شهواني له، كان ديك الجن يشعر بالإهانة ويصدّهم، وللمفارقة، سوف تبرز القضية مجددا عندما يمر أبو نواس بالبلدة ويُدعى إلى وليمة في دار ديك الجن. وقد فزع ديك الجن حين بدأ أصدقاؤه مجددا في التعريض، تلميحا، ببكر. بل ويتساءل أبو نواس نفسه إذا ما كانت الغيرة هي التي تُشعره بالإهانة. لكن ديك الجن ينكر التهمة ويقول «وما يدريك يا صاحبي ما بيني وبين بكر حتى ذَكرتَ الغيرة؟».[89] وعندما جاء ذِكر ورد على لسان الأصدقاء ألقى ديك الجن محاضرة حول كيف أن حبه، بخلاف حبهم، ليس حب «لحم يحرّه لحم»، «قد تستأجرون هذا اللحم في جسد جميل أو غير جميل». بل الواقع أن «حبّكم»، كما يخبرهم ديك الجن، هو حب «غريزة»، وأنكم متعجلون لدرجة أنكم «لا تنتظرون غريزتكم هذه حتى تثور بطبيعتها، فتهيجونها بالشراب».[90] وعلى نقيض ما يمارسونه من تشييء فج للعواطف، يقول ديك الجن: «فأما حبّي فشتان بينه وبين هذا كله. حبّي شوق روح قبل أن يكون غريزة لحم. حبّي نداء قلب لقلب، ومن هذا كنت أغار». وعندما يسأله أبو نواس ما إذا كان ذلك يعني أنه واقع في غرام كل من ورد وبكر، يعترض ثانية. ورغم أنه أكد اهتمامه العاطفي بورد، التي لم يكن قد التقاها رسميا بعد لكنه كان معجبا بها عن بعد، فقد دافع عن نفسه ضد إقحام بكر: «أكرر عليك يا صاحبي، ما يدريك أنت وما يدري الناس ما بيني وبين بكر. فإذا

(٨٨) المصدر السابق، ٣٢.

(٨٩) المصدر السابق، ٦٠.

(٩٠) المصدر السابق، ٦١.

كنت أغار عليه أن يبتذله غيري فكيف تستنج أنني أبتذله بنفسي؟».[٩١] هنا لا يكتفي ديك الجن الذي اخترعه خوري بتأكيد سلوكه القويم وإنما يؤكد في الوقت نفسه أنه ليس أبا نواس وأن شهواته لا يجب أن تُخلط بشهوات الأخير.[٩٢] والواقع أننا هنا بصدد نوع من الإحالة إلى أفكار سقراط وأفلاطون عن عشق الغلمان، التي بعثها أوسكار وايلد نفسه من جديد إبان محاكمته في تسعينيات القرن التاسع عشر.

لاحقا، كدّ ديك الجن في مطاردة ورد المسيحية عندما كانت في نزهة مع صديقاتها. ولاحظت الصديقات أنه يتجسس عليهن. ولما كُنّ يعرفن أن ورد تبادله الإعجاب، فقد تدخّلن: «ولكنه رجل على غير ديننا يا أختاه. وله شهرة في الخلاعة والمجون والشذوذ، فكيف تأمنين أن تفتحي له قلبك؟».[٩٣] لكنّ ورد، ورغم ما سمعت عنه من أوصاف مشابهة من عائلتها، إلا أنها لم تملك أن تمنع نفسها من الوقوع في حبه.[٩٤]

وبعد أن أكد خوري شهوات ديك الجن الحصرية تجاه النساء، نجده ينتقل إلى المهمة الأصعب. إذ يدفعه رفضه لتصديق حكاية حب ديك الجن الشهواني لبكر إلى تلفيق قصة لا تُصدَّق لتفسير قصائد الحب الشهوانية التي قرضها ديك الجن في

---

(٩١) المصدر السابق، ٦٢- ٦٣.

(٩٢) لابد أن أذكر هنا أن رواية تالية، هي رواية الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩)، كان البطل فيها يتلو خمريات أبي نواس لصديقته الإنجليزية، آن هاموند، التي كانت فِتشية جنسيا، عاشقة للعصر العباسي إبان حكم الخليفة المأمون. كانت تتظاهر بأنها جارية مملوكة لبطل الرواية، مصطفى سعيد، الذي كان يلعب معها دور السيد (١٤٥- ١٤٨). وقد التقى مصطفى سعيد بآن في محاضرة كان يلقيها في جامعة أكسفورد عن أبي نواس زعم فيها أن أبا نواس كان شاعرا صوفيا، وأن الخمر بالنسبة له كانت رمزا لـ«توقه إلى الفناء في ذات الله». ووصف مصطفى سعيد محاضرته عن أبي نواس بأنها تتكون من «كلام ملفق لا أساس له من الصحة، لكنني كنت مُلهَما في تلك الليلة، أحس بالأكاذيب تتدفق على لساني كأنها معان سامية. وكنت أحس بالنشوة تسري مني إلى الجمهور، فأمضي في الكذب» (١٤٤). والواضح أن صالح كان واعيا بالمساعي العلمية العربية لإعادة تأهيل أبي نواس لكي يتوافق مع النهج الأخلاقي الفيكتوري الذي كان يسخر منه. مع ذلك، لم يكن مهتما سوى بإعادة تأهيل خمريات أبي نواس (ربما كرد على كتاب محمد النويهي عن الشاعر، الذي ناقشناه في فصل سابق)، وحاول أن يتجاهل الجهد الأكثر نشاطا المتمثل في إعادة تأهيل أو إدانة الشهوات والممارسات الجنسية لأبي نواس، التي لا تشير إليها موسم الهجرة إلى الشمال.

(٩٣) خوري، ديك الجن، ٧٠.

(٩٤) المصدر السابق.

بكر. ففي الرواية، تزوَّج ديك الجن وورد، وانتقلت إلى داره، حيث يقيم بكر أيضا. وكانت ورد مرتابة في بكر، خاصة بعد أن اكتشفت وقرأت قصائد قرضها فيه ديك الجن. فتملكتها الغيرة والشك، وأسرَّت بذلك إلى خادمتها المفضلة دلال، التي بددت مخاوفها على الفور، قائلة إن تلك القصائد كتبها حقا ديك الجن، ولكن ليس من أجل نفسه، وإنما من أجلها هي؛ فهي التي كانت تحب بكر ولم تكن تستطيع قرض الشعر. وهدأت خواطر ورد وتعهدت بأن تساعد على جمع القلبين معا.[٩٥] هنا تتكرر قصة الجدة عن الفاعلية الجنسية للمرأة التي تُفصح عن نفسها من خلال نائب ذكر. إذ لا يمكن التعبير عن شهوة دلال لبكر إلا من خلال وسيط رجل. وإذا لم يكن لدى الرجل النائب في حكاية الجدة شهوات تجاه العريس، رغم افتتانه بجمال الرجال، فإن أشعار ديك الجن في بكر ليست أكثر من ترديد لصدى مشاعر الخادمة دلال. ويبدو أن خوري يرى بأن الرجل يحتاج، حين يحب رجلا آخر، لخادمة يتكلم على لسانها.

لسوء الحظ، اتضح أن بكر لم يكن يولي دلال أي اهتمام، بل كانت عينه على ورد نفسها.[٩٦] ورغم أن خوري صوَّر بكر كنرجسي، لدرجة أنه «شدَّ ما كان به- على رجولته- شيء من طبيعة الأنثى التي يعجبها أن تحدُث بسببها الأحداث»،[٩٧] فقد ترك القارئ يشك، مع ورد وديك الجن، في الهدف الحقيقي لشهوات بكر الجنسية، حتى نهاية الرواية. ويتجلى موقف خوري المتردد تجاه شخصية بكر في وصفه لرد فعل الأخير عندما يشتهيه رجل في إحدى الحفلات ويراوده عن نفسه. إذ تفزع دلال وديك الجن حين يجدان بكر لا يشعر بأي إهانة. إذ كانت نرجسيته تتعاظم حين يكون محطًّا للاهتمام.[٩٨]

وتتواصل الحكاية كما هو متوقَّع. فينصُب ابن عم ديك الجن الشرك، وتقع جريمة القتل. حيث يقتل ديك الجن كلا من ورد وبكر، معتقدا أن ثمة علاقة غرامية تجمعهما،

(٩٥) المصدر السابق، ٧٥- ٨١.

(٩٦) المصدر السابق، ١٠٠.

(٩٧) المصدر السابق، ٨٣- ٨٤.

(٩٨) المصدر السابق، ٨٣.

بادئا ببكر، ثم «نسي أن يمسح السيف قبل قتل ورد، فخلط بين دمائهما».(٩٩) وسرعان ما يعرف من دلال أنهما بريئان. وتحت تأثير صدمتة البالغة وعجزه عن التصديق، ينطلق بعد أيام ليستخرج جثتيهما المدفونتين، ويحرقهما، ويأمر خزّافَه أن يصنع من رمادهما كأسي خمر. وتخلِّف الرواية لدى القارئ انطباعا أن رماد الجسدين، مثل دمائهما، امتزج في المحرقة. وهكذا، عندما يُصنع الكأسين، لا يعود ممكنا التمييز بين رماد الجسدين. وفي حين يضع ديك الجن واحدا عن يمينه وآخر عن شماله، فيظل مجهول بالنسبة لنا كأس مَن صُنع مِن رماد مَن. ويخبر الراوي القرّاء أن ديك الجن «أبى من ذلك اليوم أن يرشف إلا منهما».(١٠٠)

وهكذا عاش ديك الجن في شقاء بقية حياته، ولم يعد راغبا في أن يشتهر شعره، بل إنه، بحسب خوري، لم يسقط في هوة حزن عميقة، كما تذكر الأخبار القروسطية، فحسب، وإنما في مساءلة عميقة للذات ومحاولة لاستخلاص العِبَر (وهو ما لا يرِد في أي تقارير قروسطية)، إذ ظل «يدور في هذه المحاكمة الخفية بينه وبين نفسه»:(١٠١)

> وبعد- وهنا السؤال الذي كان يفرّ منه ديك الجن كلما عَرَض له، أو يفرّ من نفسه!- هل أحبَّ هو بكرًا الحبَّ كله بما فيه من رغبة جسد في جسد؟(١٠٢)

ولا تختلف مساءلة ديك الجن لنفسه كثيرا عن مساءلة رضوان لنفسه في السكرية عند نجيب محفوظ. إذ تنتهي الرواية مخلِّفة هذا السؤال المركزي بلا إجابة. والواضح أن خوري، رغم اعتقاده بإمكانية استئصال الممارسات الجنسية غير القويمة من سيرة ديك الجن، إلا أنه حرص على استغلالها لخلق بؤرة توتر تدور حولها أحداث الرواية كلها. فبينما تعاملت التقارير القروسطية مع حب ديك الجن وشهوته تجاه ورد وبكر بوصفهما أمرا مفروغا منه لا يقتضي التفسير، فقد تحوّلت المسألة عند خوري الحداثي إلى سعي وجودي نحو الحياة الأخلاقية. لقد تسببت عاطفة جوستاف فون

---

(٩٩) المصدر السابق، ١١٨.

(١٠٠) المصدر السابق، ١٣٠.

(١٠١) المصدر السابق، ١٤٢.

(١٠٢) المصدر السابق، ١٤١- ١٤٢

أشيناخ المعذَّبة تجاه الصبي البولندي تادزيو في رواية توماس مان الموت في البندقية في موت أشيناخ بدلا من تلويث حبّه للجمال بعشق الجسد (يتلوث جسد أشيناخ بالكوليرا، بينما يظل حبه لتادزيو نقيا). ويسير خوري على نهج إستراتيجية مان، فيمحو محبوب ديك الجن من الصورة نهائيا، مؤكدا على أنه إذا كان ثمة حب كهذا أصلا، فهو لم يجد الفرصة للوصول إلى غايته، أو بوجه أدق، إلى التلوث بالجسد. ويخبرنا خوري أن ديك الجن مضى في حياته «وكأنه انتحر».[١٠٣]

ولا يختلف خوري كثيرا، في التزامه بتفسير افتتان ديك الجن ببكر على أنه تقدير أفلاطوني للجمال، وهو ما أعلنه في بداية الرواية في الحوار مع الشيخ (التاريخ)، عن أشيناخ عند مان، الذي يستخدم كلمات من كتابَيْ أفلاطون، **المأدبة** و**المحاورات**، وكتاب بلوتارخ، **إيروتيكا**، طوال الوقت للتعبير عن حبه لتادزيو.[١٠٤] كما يُذكّرنا كذلك استلهام أوسكار وايلد أثناء محاكمته للحب الذكري الإغريقي بوصفه حبا نقيا وفكريا مفنِّدا اتهام النيابة له بأن علاقاته بالرجال كانت علاقات جنسية. ما كان يُستلهَم، بالنسبة لخوري كما بالنسبة لوايلد، هو حب الذكور الأفلاطوني الذي يُنظر إليه كأنبل الروابط، والذي سيصبح وضيعا بحق لو لطخته الممارسات الجسدية.[١٠٥]

بالنسبة لخوري كما بالنسبة لمان، كان ألم ديك الجن ضروريا ليس فقط لمتعته

---

(١٠٣) المصدر السابق، ١٤٢.

(١٠٤) انظر مقدمة ديفيد لوك لكتاب **الموت في البندقية وقصص أخرى**:

David Luke, introduction, in Thomas Mann, *Death in Venice and Other Stories*, translated by David Luke (New York: Bantam Books, 1988), xxxvii, xliv, *Der Tog in Venedig* was first published in 1912.

(١٠٥) انظر كتاب هايد، **محاكمات أوسكار وايلد**:

H. Montgomery Hyde, editor, *The Trials of Oscar Wilde* (Middlesex: Penguin, 1962), 245-52.

بالطبع، لم يكن وايلد صادقا في المحاكمة، واستخدم أفلاطون كستار لـ«وليمة بصحبة الفهود»، وفي ذلك انظر روبرت كوك، **وليمة بصحبة الفهود: نظرة جديدة لبعض الكتاب الفيكتوريين المتأخرين**:

Rupert Croft- Cooke, *Feasting with Panthers: A New Consideration of Some Late Victorian Writers* (London: W. H. Allen, 1967).

وإنما أيضا لعظمته، حتى وإن أدى في النهاية إلى سقوطه (كما هو الحال مع حميدة في رواية محفوظ زقاق المدق). إن المتعة عند خوري تتزاوج دائما مع الألم وتمتزج معه، كما يقول لنا في مقالة حول هذا الموضوع، حيث يطلق تحذيرا أفلاطونيا ضد «الإفراط» الذي يؤدي إلى «الخلل والضرر»، ويناصر الاعتدال.[١٠٦] فالألم كما يراه خوري هو «أستاذ [الأخلاق] الذي يروضها ويقويها على الكفاح. وقلّ من الشخصيات العظيمة التي فرضت نفسها على التاريخ... من لم يتتلمذ لهذا الأستاذ العظيم».[١٠٧] في هذا السياق، يمكن النظر إلى خوري باعتباره واحدا من بين كثرة من الكتّاب العرب الحداثيين، ممن ناقشنا أعمالهم في فصول سابقة، الذين دأبوا على اتخاذ الأخلاقيات الحداثية الأوروبية، وخاصة الفيكتورية، كمرجع لهم في مسألة الشهوة، وأصروا على إعادة كتابة تاريخ الماضي بعد غربلته من الشهوات والممارسات التي يعترضون عليها. لقد كان تقديرهم وتقويمهم لتلك الشهوات والممارسات الماضية فيكتوريًا بالمطلق، كما كان إنكارهم تاما لفكرة أن تكون هذه الشهوات قد سكنت يوما قلوب رجال عظماء (أو نساء عظيمات)، إن كان في حينها أو الآن، وإن حدث وسكنت تلك الشهوات قلوبهم، فإن قلة منهم قد تمادى فيها وصولا إلى الممارسة.[١٠٨]

---

(١٠٦) رئيف خوري، «اللذة والألم»، الدهور، يناير/ كانون ثاني ١٩٣٤، وأعيدت طباعتها في رئيف خوري، ثورة الفتى العربي، أعمال مختارة من تراث رئيف خوري (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٤)، ٨٨- ٨٩.

(١٠٧) المصدر السابق، ٨٩.

(١٠٨) لقد دفع انزعاج خوري تجاه تصوير الشهوات غير القويمة إلى انتقاده رواية سهيل إدريس الوجودية القائمة على السيرة الذاتية، والصادرة عام ١٩٦٢ بعنوان أصابعنا التي تحترق، لأنها تضمنت مشهدا فيه امرأة تراود أخرى عن نفسها. انظر عَرض خوري للكتاب في كتابه، الأدب المسؤول (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨)، ٢٠٩. وسوف يظهر الاهتمام البحثي، وليس الروائي، بديك الجن مرة أخرى في ثمانينيات القرن العشرين وما بعدها في عدد من الدراسات المنشورة عنه وعن شعره من بينها كتاب جورج غُرَيِّب، ديك الجن الحمصي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣)، والدراسة الجيدة التي وضعها مظهر الحجي (الذي جمع أيضا مختارات جديدة من أشعار ديك الجن)، ديك الجن الحمصي، دراسة في مكونات الشاعر ومضامين شعره (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٩)، والدراسة الشاملة المتكاملة التي قام بها خالد حَلَبوني، ديك الجن، الذاتية والإبداع (دمشق: اليمامة، ٢٠٠١). وانظر أيضا حسن جعفر نور الدين، ديك الجن الحمصي، عبد السلام بن رغبان، عصره وحياته وفنونه الشعرية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، وسليم مجاعص، ديك الجن الحمصي، تهافت الرواة وشفافية النص (بيروت: دار أمواج، ٢٠٠٠).

فيما التزم خوري بمنظومة الأخلاق الفيكتورية، فسوف يعمل روائيون عرب على مدار العقود الثلاثة التالية على مقاربة مسألة الشهوة بطريقة تتفق مع التركة الاستعمارية ومتطلبات الاستقلال الوطني ومحدودياته، ومع رعاية الدولة لمشروعات التحديث في شتّى أرجاء العالم العربي. وقد استكشفت قصة يوسف إدريس القصيرة **العسكري الأسود**، المنشورة عام ١٩٦٢، كيف أن تعذيب السجناء السياسيين، بما فيه اغتصابهم، في مصر تحت حكم الملك والإنجليز أواخر الأربعينيات، وعشية حرب فلسطين، لم يتسبب في انهيار نفسي لضحية التعذيب وحسب (وهو في القصة الدكتور شوقي، وهو طالب ناشط كان أحد الذين تعرضوا للتعذيب بسبب تظاهرهم ضد الاستعمار عام ١٩٤٦ واعتراضا على الهزيمة في فلسطين عام ١٩٤٨)، وإنما أيضا الجلاد نفسه (عباس المعروف باسم «العسكري الأسود»).[١٠٩] إذ لم ينكر الدكتور شوقي الجانب الجنسي من التعذيب أمام صديقه فحسب، مؤكدا على أن «العسكري الأسود بالنسبة لنا كان شيء ثاني. شيء غير الحاجات الجنسية والكلام الفارغ اللي سمعت عليه. شيء تاني خالص»،[١١٠] بل إن الصديق-الراوي بعد حديثه مع مسجونين سياسيين سابقين آخرين، سيجد أمورا يكتنفها «الغموض» حول الموضوع. «لكنها رغم غموضها استطاعت أن تحدد الملامح الرئيسة لدور العسكري الأسود في حياة شوقي وزملائه. دوره الخطير الثاني الذي لا يمتّ بصلة إلى الإشاعات الجنسية التي أطلقتها بعض الصحف عليه حين انكشف أمره، وبعد زوال حكم الإرهاب وبداية مراجعة الجرائم التي ارتكبت في ظله».[١١١] عباس «لم يكن أسود كما وصفته الصحف وأفاضت. كان فقط غامق السمرة، ومن الصعيد»،[١١٢] وقد اكتشفه رئيس الوزراء، الذي كان شديد الإعجاب به «وكان يعتبره نموذجا للرجل الكامل، وكثيرا ما كان يأمر بإحضاره أمام ضيوفه

(١٠٩) يوسف إدريس، **العسكري الأسود وقصص أخرى** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٢).

(١١٠) المصدر السابق، ٢٨.

(١١١) المصدر السابق، ٣٤.

(١١٢) المصدر السابق.

في الصالون، والأجانب منهم بصفة خاصة، ليفرِّجهم عليه، ويجعله يقف يستعرض قوامه وبناءه وعضلاته أمامهم، فخورا به باعتباره اكتشافه الخاص، وكم من تأوهات كانت تصدر عن السيدات الزائرات لـمَرآه».[113] والواضح أن التأوهات لم تكن تصدر عن النساء فحسب، إذ كان رئيس الوزراء والرجال الآخرون يستمتعون بدورهم بما يقدم لهم من مشهد إيروتيكي مثليّ.

كان إدريس عازما في قصته القصيرة على الابتعاد عن الفضائحية الرخيصة لموضوع الاغتصاب، مركزا على الضرب السادي الذي يتعرض له السجناء، والذي يدمرهم جسديا وعقليا.[114] ورغم أننا سنكتشف لاحقا أن عباس كان ينعم بزواج سعيد، حتى وإن كان عقيما بلا أطفال، فلم يلبث عباس أن يأخذ بالانهيار بعد أن «اكتشفه» رئيس الوزراء، حيث سينسحب تدريجيا من المجتمع، ولن يعاود الاقتراب من زوجته جنسيا، وسوف تراوده الكوابيس، وسوف يهوي أخيرا في حالة من الخبال، ويأخذ في العواء مثل كلب. وبعد أن أصبح عاجزا عن تمزيق لحم سجنائه، فسوف يبدأ في قضم لحمه ومضغه. وعندما سيواجهه الدكتور شوقي، الذي استُدعي دون قصد لتشخيص حالته، سيندسّ عباس في فراشه مرعوبا، ليتجنب سماع صرخة الإدانة التي سيطلقها شوقي لدى اكتشافه هوية مريضه، وهو ما يذكرنا بمشهد الرعب الذي كان يحياه شوقي وزملاؤه السجناء أثناء التعذيب الجسدي.

ولا تقتصر أهمية قصة يوسف إدريس القصيرة على كونها صارت نموذجا استلهمه فيما بعد منتقدو المداهمات العنيفة والتعذيب الذي مارسته الحكومة المصرية على نشطاء إسلاميين في الثمانينيات فحسب (وقد استعار كتاب حول التعذيب صدر لاحقا عنوان الرواية العسكري الأسود)،[115] وإنما أيضا لرفضها طرح الاغتصاب- في حد ذاته- كانتهاك أفظع من الانتهاكات الجسدية غير الجنسية، بل كجزء من التعذيب السادي الشامل لأجساد المساجين. هذه النظرة الرزينة التي تبناها إدريس،

(١١٣) المصدر السابق، ٤١- ٤٢.

(١١٤) انظر وصفه الدقيق في مشهد الضرب وأثره على كل من ضحية التعذيب والسجان في المصدر السابق، ٣٥- ٣٨، ٤١.

(١١٥) أيمن نور ومجدي شندي، العسكري الأسود، زكي بدر (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر، ١٩٩٠).

لن يتبعها أولئك الكتاب الذين سوف يطرحون هذه المسائل في الثمانينيات وما بعدها، كما سنرى لاحقا.[١١٦]

لكن، إذا كان إدريس تناول الذكورة ومشهد التعذيب باعتباره جزءا من الحكم الإرهابي للنظام القديم، فقد استفظع الروائي والناشر اللبناني سهيل إدريس الشهوة السحاقية، معتبرا إياها نتاجا للنسويّة المتغرِّبة غير المقيَّدة والمضلَّلة. وسرد إدريس، في روايته التي تحمل شطرا من السيرة الذاتية والمنشورة عام ١٩٦٢، حادثا عارضا عن علاقة سحاقية بين امرأة من المترددات على الأوساط الأدبية وبين روائية نسويّة صاعدة اسمها سلمى عكاوي، كتبت رواية عنوانها أنا حرة. ومع الأخذ بنظر الاعتبار المعارك الأدبية والسياسية المندلعة في تلك الفترة بين إدريس وخصومه الإيديولوجيين في المشهد اللبناني، فقد رجّح البعض أن تكون الإشارة في روايته عائدة إلى الروائية النسويّة اللبنانية ليلى بعلبكي (تحمل كل من عكاوي الخيالية وبعلبكي الحقيقية اسم عائلة يعود إلى مدينة من مدن بلاد الشام) التي كانت قد نشرت روايتها الأولى مؤخرا بعنوان أنا أحيا، رغم أن إدريس لم يؤكد ذلك أبدا.[١١٧] في الرواية، كانت مرتادة

---

(١١٦) رواية بنسالم حميش الكلاسيكية مجنون الحكم بأمر الله، رواية في التخييل التاريخي (لندن: رياض الريس، ١٩٩٠)، التي أعيد نشرها في ١٩٩٨ في الرباط، المغرب، في مطبعة المعارف الجديدة، تبعث القصة التاريخية عن الخليفة الفاطمي في مصر في القرن الحادي عشر، الحاكم بأمر الله، الذي كان يعاني من نوبات من الملانخوليا الهوسية. وقد قيل إن الخليفة كان يستخدم عبدا أسود طويلا ذا بنية رياضية قوية وعضو ذكري ضخم لاغتصاب التجار (الذكور) القاهريين الغشاشين على الملأ وتحت أنظار الخليفة نفسه عقابا لهم على غش زبائنهم. وكان العبد، اسمه مسعود وأطلَق عليه حميش لقب «آلة العقاب اللواطي» - يجتاحه الذنب بعدها ويرى خيالات لمؤخرات دامية حتى أصبح عنينا ولم يعد قادرا على آداء واجباته - وهو في ذلك لا يختلف عن العسكري الأسود في رواية إدريس القصيرة، التي ربما استلهمت هي الأخرى ذات الحقبة التاريخية (٤٥ - ٨٥). وتخلط الرواية التاريخ بالخيال وتدور حول حاكم طاغية قروسطي يظهر كمجاز للأنظمة العربية القمعية الحديثة. والجدير بالذكر أن مسعود هو ذات اسم العبد الأسود الذي يُقبض عليه مع زوجة شهريار في المشهد الافتتاحي من ألف ليلة وليلة. انظر: *The Arabian Nights*, translated by Husain Haddawy (New York: Norton, 1990), 5.

(١١٧) وقد نشر الروائي المصري إحسان عبد القدوس رواية بعنوان أنا حرة (القاهرة: دار روزاليوسف، ١٩٥٧)، تحولت إلى فيلم نال شعبية كبيرة من إخراج صلاح أبو سيف، عُرض للمرة الأولى عام ١٩٥٩. مع ذلك فمن الواضح أنه لم يكن الكتاب الذي أشار إليه إدريس.

الأوساط الأدبية تطارد زوجة البطل بإصرار وتراودها عن نفسها، مما أفزع زوجة البطل، إلهام، فطردتها من بيتها.(١١٨)

بعدها بأربعة عقود، سوف يعلق إدريس في مذكراته على سبب نفوره من الشهوة السحاقية، ويكشف لنا أن ذلك يرجع إلى أيام طفولته. ففي مذكرات بالغة الصراحة والجرأة، يتحدث إدريس عن علاقته بأبيه.

> لم أكن أحب أبي، إذ كنت أشعر بأنه يعيش جوا من النفاق. وجاء وقت بدأت أحس أن أبي يحيا حياتين: حياة مع زوجته وعائلته، وحياة ثانية مع آخرين. واكتشفت ذات يوم اصطحابه لشاب جميل الطلعة، أشقر الشعر، كنت أراه أحيانا في المتجر الملاصق لمتجره على المرفأ. وقد دخل مع هذا الشاب إلى غرفة الاستقبال، في بيتنا، التي كان لها باب خارجي، وسمعت بعد قليل صوت انغلاق الباب الداخلي لهذه الغرفة وصوت المفتاح يدور في قفل الباب، فناديت أخي الأكبر وحكيت له، فهز رأسه كأنه فهم ما أقصد إليه، وتمتم بعبارة فيها لهجة استنكار. وتكررت هذه الحادثة، وازددت كرها لهذه الازدواجية عند أبي. أعتقد أن هذا الحدث قد خلف عندي نفورا من العلاقات الشاذة بالرغم مما ورد من تبريرات [علمية] لهذه العلاقة تتعلق بالتأثير الجيني والتكوين الجسماني لبني البشر. من أجل هذا كنت دائما ما أتجنب الاختلاء بالرجال، وأكتشف أحيانا في بعض العيون ملامح هذا الشذوذ. وينطبق هذا أيضا على نفوري من العلاقات الجنسية المثليّة بين النساء، وهذا ما صورت طرفا منه في روايتي أصابعنا التي تحترق.(١١٩)

واللافت للنظر أن إدريس سمّى الوصال بين والده وبين أحد الشباب بالـ«شذوذ»، بينما سمّى العلاقات السحاقية الأخرى بـ«المثليّة». وفيما يوصف النوعان بأنهما أمراض عبر توسُّل العلم والطب الجيني، إلا أن إدريس يبدو كمن يستبدل مصطلحا أوروبيا حداثيا بآخر. فما من أحد كان ليدعو والده «شاذا» في ثلاثينيات القرن العشرين، وقت وقوع تلك الحادثة، تماما كما لن يدعو أحد (باستثناء مترجمي فرويد ربما) مُرتادة الأوساط الثقافية والروائية بـ«المثليّة» في أواخر الخمسينيات من القرن

---

(١١٨) سهيل إدريس، أصابعنا التي تحترق (١٩٦٢؛ بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨)، ١٨٩ – ١٩٧. انظر أيضا ليلى بعلبكي، أنا أحيا (بيروت: المكتبة التجارية، ١٩٥٨).

(١١٩) سهيل إدريس، ذكريات الأدب والحب (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢)، الجزء الأول، ١٢ – ١٣.

ذاته. إن الاختلاف الدلالي وما يرتبط به من تصنيفات هي نتاج لعام ٢٠٠٢، زمن كتابة المذكرات. بمعنى أن ما يجري التأريخ له هنا هو زحف هذين المصطلحين، «شذوذ» و«مثليّة»، الوافدَيْن من الأدبيات الغربية، وليس تداولهما في العالم العربي.

وعلى النحو ذاته، لم يبتكر إلا القليل من الروائيين شخصيات مكرسة بالكامل لممارسة الوصال الجنسي المثليّ، على الرغم من أن العديد منهم سوف يقدم شخصيات ثانوية بهذه الصفات. ولعل رواية صنع الله إبراهيم القصيرة **تلك الرائحة**، وهي سيرة ذاتية متخيلة لسجين أُطلق سراحه مؤخرا، هي الأكثر جرأة في تصوير الشهوات الذكرية في سياق اليأس الذكوري لدى مواجهة القمع والتعذيب. لقد تناولت قصة العسكري الأسود السجن إبان الحكم الملكي والاستعمار البريطاني وتأثير ذلك على الجلادين. أما رواية إبراهيم، في المقابل، فسوف تتناول قمع نظام عبد الناصر القومي ما بعد-الاستعماري وتأثيره على ضحايا التعذيب. وقد مُنع تداول الكتاب لدى صدوره عام ١٩٦٦، وصودرت نسخه. ثم أعيدت طباعته في نسخة خضعت للرقابة عام ١٩٦٩، ثم أخيرا في طبعة كاملة عام ١٩٨٦.[١٢٠] وقد جرى تداول النسخة الأصلية في الخفاء حتى عام ١٩٨٦. ويظهر انشغال إبراهيم بتصوير الشهوات الجنسية الذكورية في كافة أعماله التالية، وخاصة في رواية **شرف**، إحدى رواياته الأخيرة التي سوف نناقشها في الفصل السادس.

في رواية **تلك الرائحة**، المكتوبة بضمير المتكلم، كان البطل شاهدا على ممارسات جنسية مع صبي مراهق ومع امرأة مومس دون أن يتمكن من المشاركة. حيث يكون شاهدا خلال اعتقاله في زنزانة لليلة إضافية قبل إطلاق سراحه، على تناوب اثنين من المجرمين على اللواط بمحتجَز مراهق برضاه تحت الغطاء، حيث يقوم اللائط الثاني، بمجرد نيل وطره من المراهق، بسحب الغطاء عنه تاركا إياه مكشوفا.[١٢١] وراقب

(١٢٠) صنع الله إبراهيم، **تلك الرائحة** (القاهرة: مكتب يوليو، ١٩٦٦). ونُشرت طبعة عام ١٩٦٩ الناقصة في دار الثقافة الجديدة بالقاهرة. وكل الإشارات هي من طبعة ١٩٨٦ الكاملة التي نشرتها دار شهدي بالقاهرة- الخرطوم.

(١٢١) المصدر السابق، ٢٧.

البطل الفعل الجنسي دونما تدخل.[١٢٢] وبعد إطلاق سراحه، يجلب صديقاه مومسا لشقته، حيث يمارسان الجنس معها. وعندما يأتي دوره يفشل. وإذ عجز عن إرضاء الآخرين جنسيا سواء كانوا صبية أو نساء، فإن الفعل الجنسي الوحيد الذي ما زال البطل قادرا على أدائه هو إرضاء الذات.

في تلك القصة يسرد الراوي واقعتي استمناء، الأولى عندما استمنى في الحمام بعد أن بدت صديقته التي تشاركه الفراش غير مستجيبة لمبادراته الجنسية، والثانية عندما كان وحيدا في المنزل. وقد أصبح المشهد الأخير أحد أشهر مشاهد استمناء الرجال في الأدب العربي الحديث، وربما كان هو السبب وراء المنع الذي واجهته القصة في البداية، لطبيعته «البورنوغرافية». ينظف البطل، وهو كاتب، مكتبه ويمسك بقلمه محاولا الكتابة لكنه يفشل مرة بعد أخرى. يُغلق عينيه ويبدأ بتخيل امرأة عارية كان قد رآها من نافذته في البناية المقابلة قبل بضعة أيام: «امتدت يدي إلى ساقي. وجعلتُ أعبث بجسمي. وأخيرا تنهدتُ. وارتميتُ على مقعدي متعبا وأنا أحدق في الورقة [الخاوية] بنظرة فارغة. وبعد قليل قمتُ وعبرتُ في حذر فوق الآثار التي تركتها على البلاط أسفل المقعد وذهبتُ إلى الحمام وغسلتُ جواربي وقميصي وعلقتها في النافذة».[١٢٣] لم ينظف البطل الأرضية، وسوف تظهر بعد بضعة أيام: «على الأرضية... بقع سوداء من أثر لذتي».[١٢٤] وتجدر ملاحظة الاحتقار الذي أبداه البطل تجاه الأرضية التي كانت ملطخة بمنيّه في ضوء الاحتقار الذي شعر به رفيقا زنزانته تجاه الصبي الذي لاطا به وأفرغا فيه منيَّهما (فبالإضافة إلى سحب الغطاء عنه، فقد اتهما في الصباح وجبة إفطاره عندما استُدعي لتنظيف القاعة، ولم يتركا له منها شيئا). وقد كان البطل نفسه مشمئزا من المومس رغم تأكيداتها أنها

(١٢٢) صوَّر الروائي الأردني غالب هلسا، أحد أفضل الروائيين العرب الحديثين وأكثرهم حسية، مشهدا مشابها في روايته الخماسين، الطبعة الثانية (١٩٧٥؛ بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٧٨)، وفيه يظهر سفاح يواجه عقوبة الإعدام في الصباح التالي وقد «أتى بغلام من حجرة رقم ٢٧، المخصصة لمن هم دون سن السادسة عشر وأدخله زنزانته وضاجعه. كان الولد يصرخ، ولكن الجميع سكتوا أمام الرغبات الأخيرة لرجل سوف يموت»، ٦٩. والجدير بالذكر أن هلسا يذكر تلك القصة بين قوسين.

(١٢٣) صنع الله إبراهيم، تلك الرائحة، ٤٥.

(١٢٤) المصدر السابق، ٤٨.

«نظيفة»،[١٢٥] حتى أنه أصرّ على استخدام عازل ذكري (ولم يكن استخدام العوازل الذكرية عادة شائعة في ذلك الوقت). وعندما حاولت تقبيله، أشاح بوجهه عنها في نفور وفشل في إنجاز الفعل الجنسي. لقد استدخل البطل ذلك العجز عن التعامل مع موضوع الشهوة إلا كموضوع منحط ومشيّئ، إذ بدا وكأن البطل يتماهى، على مستوى لا واعٍ، مع الصبي والمومس كمواضيع/ شخوص تستحق الاحتقار. فكما هو حال الصبيان والمومسات الذين يتعرضون للاختراق الجنسي من الذكور، نجد أن الرجال الذين يخترِقون النساء والصبيان يتحوّلون، بدورهم، عبر آلية الاضطهاد، إلى مواضيع/ شخوص تستحق الاحتقار؛ يتحوّلون إلى مُختَرَقين، ليس فقط من قبل الدولة وإنما من قبل البنية الاجتماعية والعائلية التي تستفيض تلك الرائحة في الحديث عنها.

بإصراره على سكب منيِّه وجبره، حائلا بينه وبين الاتصال بالورق، مبددا طاقته الأدبية، لم يُبد البطل رفضا للتناسل البيولوجي والأدبي فحسب، وإنما للبعد الاجتماعي للجنس أيضا، حيث يقصره على الممارسة الشبقية الذاتية. فهو حتى عندما شاهد الرجلين يمارسان الجنس مع المراهق في السجن، أو عندما رأى جارته تخلع ملابسها عبر النافذة في البناية المقابلة، لم يُبدِ أي نوع من الإثارة، بل لم يتخيل الجارة إلا لاحقا لدى استمنائه. إن لامبالاته بمنيه المسكوب هو لامبالاة بمستقبله. فقد كانت تجربة السجن والتعذيب الذي وقع عليه من دولة ما بعد الاستعمار مركزية في خلق مواطن ما بعد عصر الاستعمار رافض للإنتاج والتناسل، ما يجعله، في الواقع، عرضة للانحلال. لقد بدا البطل نفسه وكأنه فقد كل احترام. فعندما يزور صديق ولا يجده قد وصل منزله بعد، تصطحبه زوجة الصديق إلى غرفة المعيشة وتلحق به طفلة صديقَه. ولا يلبث أن يطلق ريحا مما يزعج الطفلة التي تصيح شاكية: «(رائحة كاكا). وتجاهلتُ الأمر. لكنها عادت تردد: (رائحة كاكا). فجعلت أتشمم حولي وأقول لها (أين) حتى اختفت الرائحة».[١٢٦] «تلك الرائحة» فقط هي التي يستطيع البطل إنتاجها والتي أراد إبراهيم للمجتمع أن يشمها، فالقمع لا تختلف رائحته عن «الكاكا».

---

(١٢٥) المصدر السابق، ٤٩.

(١٢٦) المصدر السابق، ٣٥.

كان مشهد الاستمناء رمزا لراديكالية تلك الرائحة في تصويرها لتأثير القمع السياسي على الذكورة (وعلى الإبداع الأدبي). مع ذلك، لم يكن إبراهيم أول من أثار هذا الموضوع. إذ تناوله من قبل عدد من المفكرين العرب في مذكراتهم. وقد وصف جرجي زيدان نفسه في مذكراته عن طفولته وصباه (١٨٦١-١٨٨١) كيف أنه «وقع» في «العادة السرية»، عندما كان في الثانية عشرة، عام ١٨٧٣. والواقع أن مصطلح «العادة السرية»،[١٢٧] الذي سيصبح التعبير الأكثر شيوعا في الأدبيات الطبية خلال القرن العشرين، ليس سوى ترجمة للمصطلح الغربي الحديث «secret habit»، ومرادفاته «crime of solitude» (جُرم الوحدة)، و«solitary vice» (رذيلة الوحدة)، و«evil practice» (الممارسة الشريرة). كان «الاستمناء» هو المصطلح الطبي العربي الكلاسيكي، وهو مصطلح ينطبق على الجنسين انطلاقا من الاعتقاد الطبي العربي القروسطي القائل بأن النساء، مثل الرجال، ينتجن حيوانات منوية.[١٢٨]

ويحكي زيدان عن حياته عندما كان صبيا في ورشة أحذية في بيروت، يتعلم كيفية صناعة «الأحذية الإفرنجية»، وكيف اعتراه الوهن والمرض. وأرجع تدهور صحته للساعات الطويلة التي كان يقضيها جالسا، وإلى قلة الحركة.

> لا أنكر تأثير هذين السببين في الصحة، ولكن هناك سببا هاما [كما في الأصل] هو من الأسباب السرية التي يقع فيها كل غلام أو شاب. وقعتُ في هذه العادة قبل اشتغالي بالأحذية، وأنا لا أجد فيها لذة لصغر سني. فلما عاشرت سائر العمال من الأولاد زادوني رغبة فيها مع جلوسي الطويل [وأنا أصنع الأحذية]. فاجتمعَتْ كل هذه الأسباب وأضعفتني. غير أني أذكر لاشتغالي في محل الضَّحيك فضلا كان له تأثير كبير في مستقبل حياتي لأني فيه فهمت مقدار الضرر الناجم عن هذه العادة، فهمته

---

(١٢٧) الجذر العربي لكلمة «عادة» هو «عاد»، أي رجع، و«اعتاد» أي كرر الرجوع، حيث تتم تلك الممارسة بالعودة المتكررة لها ولاعتيادها.

(١٢٨) للاطلاع على بحث تاريخي عن الاستمناء في الفكر الطبي الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر واستخدام اصطلاح «العادة السرية» لوصفه انظر كتابَيْ توماس لاكير، الجنس الانفرادي: تاريخا ثقافيا للاستمناء، وممارسة الجنس: الجسد والجندر من الإغريق إلى فرويد:
Thomas Laqueur, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation* (New York: Zone Books, 2003), especially 222- 27, and his *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 227- 30.

بالعَرَض، فوقع في نفسي موقعا عظيما. وذلك أن أحد أبناء الوجهاء في بيروت كان يتردد إلى محل الضَّحيك، وهو صديق للأخوين [صاحبَيْ المحل]... فجاء مرة وهو يشكو من انحلال وضعف. ولما خرج من الدكان قال أحد الأخوين لأخيه: «مسكين صاحبنا، أتعرف سبب ضعفه؟» قال: «لا». قال: «إن السبب لأنه يلعب بيده». وهذه أول مرة سمعت هذا التعبير عن العادة المضرّة. لكني انتبهت له وعاهدت نفسي أن أبطلها. وقد فعلت وشعرت بتحسن كليّ في صحتي، وكنت قد نُقلت إلى اللوكنده فساعد نقلي على تقدم صحتي.(١٢٩)

كان أثر الأفكار الطبية الغربية قد بات ملموسا بالفعل في بيروت، التي هيمنت على نظامها التعليمي المدارس التبشيرية الأوروبية بمختلف أنواعها. وفيما كانت الثقافة الشعبية العربية، قبل زحف تلك المدارس التبشيرية، نادرا ما تعزو للاستمناء تأثيرا سلبيا على الصحة، دَخَل «جَلْد عُميرة» (حيث يشير عُميرة إلى اليد فيصبح المعنى: «جَلْد اليد»، أو القضيب فيصبح «جَلْد القضيب»)،(١٣٠) وهو اصطلاح عامي مرِح يُستخدم للإشارة إلى استمناء الرجل منذ القرون الوسطى، مرحلة جديدة من التحريم الثقافي.

ومن الجدير بالاهتمام أن معظم من كتبوا عن الاستمناء، سواء كممارسة يعترضون عليها أو تعترض عليها عائلاتهم، هم من المسيحيين العرب، الذين ربما يعود تضاعف إحساسهم بوطأتها إلى تأثير الأفكار المسيحية الغربية الكبير عليهم من خلال نظام المدارس التبشيرية. بل إن الكاتب المصري العلماني الراديكالي سلامة موسى، كما رأينا في فصل سابق، وهو مسيحي شأنه شأن زيدان، كان قد كتب عن الاستمناء في الأربعينيات والخمسينيات بقدر بالغ من الهلع، مؤكدا على الرأي الاستشراقي القائل بأن الفصل بين الجنسين هو السبب وراء تلك العادة.

---

(١٢٩) جرجي زيدان، مذكرات جرجي زيدان، تحقيق صلاح الدين المنجِّد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨)، ١٩-٢٠. ونُشرت المذكرات أولا مسلسلة في مجلة الهلال عام ١٩٥٤، في طبعة خضعت لرقابة شديدة. وكان المنجِّد هو الذي أعاد إحياءها ونشرها حرفيا. بل وأدرج المنجِّد، من فرط إخلاصه لأفكاره الليبرالية عن الجنس، مدخَلا في فهرس المحتويات عن «إصابته [زيدان] بالعادة السرية وتركه لها»، في المصدر السابق، ١٠١.

(١٣٠) عن «جَلْد عميرة»، انظر محمد بن يعقوب الفيروزابادي، القاموس المحيط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧)، الجزء الأول، ٦٢٢.

ويبدو أن عقدي الثلاثينيات والأربعينيات كانا يتميزان بتزايد حدة القلق تجاه الاستمناء وغيره من الانحرافات، وجميعها تُعزى للفصل بين الجنسين الذي يُعدّ أحد سمات المجتمعات المسلمة، بحسب التشخيص الغربي. كما يذكرنا ذلك القلق بنظيره الذي انتاب مهندسي المجتمع في أوروبا بداية من القرن الثامن عشر فصاعدا، والذي تحوّل إلى صرخة من أجل إصلاح مدارس البنين في انجلترا في أواخر القرن التاسع عشر. وراود القلق بعض الآباء، خاصة المسيحيين، تجاه انغماس أبنائهم الصغار في تلك العادة الخبيثة. وقد كتب إدوارد سعيد في مذكراته كيف كان والداه، حين كان مراهقا في الأربعينيات، مشغولَيْن حد الهوس بجسده وأجساد أخواته التي كانت تدخل طور البلوغ، وكيف كانا حريصين على الفصل بينه وبينهن. «وفي عصر أحد بارد في أواخر نوفمبر/ تشرين ثاني عام ١٩٤٩»، وكان قد بلغ الرابعة عشرة لتوه وبدأ والده يلقي عليه عددا من المحاضرات حول أضرار «انتهاك الذات»، التي تشمل أن يصبح الإنسان «لا فائدة منه» و«فاشلا»، وكلاهما النتيجة النهائية عندما «يسود الانحلال».[(١٣١)]

> سمعتُ طرقا عاليا على باب غرفتي، سرعان ما تبعته محاولة سلطوية عنيفة لليّ المِقبض. كان الأمر أبعد ما يكون عن الزيارات الأبوية الحنونة. بل كان ذلك هو العدوان الغاشم على شخصيتي الذي ظل يكبر لنحو ثلاثة أعوام وصولا إلى تلك الذروة، عدوان مدفوع باستقامة أخلاقية واثقة بأنها «لمصلحتك». وقف أبي عند الباب لبرهة؛ وقد قبض بيمناه على بنطال بيجامتي باحتقار، فتذكرت يائسا أنني تركته في الحمام هذا الصباح... وعندما كان في منتصف الطريق داخل الغرفة، وبمجرد أن شَرع في الحديث، رأيت وجه أمي المنهك مؤطرا في فتحة الباب خلفه بعدة أقدام. لم تقل شيئا لكنها كانت موجودة لتمنح تحقيقه في القضية ثقلا عاطفيا. لوَّح بالبيجاما قائلا «لاحظنا أنا ووالدتك أنك لم تحتلم. وهذا يعني أنك تنتهك نفسك».[(١٣٢)]

والواقع أن سعيد المنتهِك لنفسه كان قد تعلم تلك العادة الحقيرة في نادي الجزيرة الرياضي، ففي أحد الأيام وفي غرفة خلع الملابس المُطلة على حمام السباحة

---

(١٣١) إدوارد سعيد، خارج المكان: مذكرات:
Edward W. Said, *Out of Place: A Memoir* (New York: Alfred A. Knopf, 1999), 71.

(١٣٢) ibid., 70.

اندفع عدد من الصبيان الأكبر سنًا عبر الباب، تقطر منهم مياه السباحة. كان يقودهم إيهاب، صبي بالغ الطول والنحافة ذو صوت عميق تنبعث منه الثقة. كان غنيا، وآمنا، وكأنه في داره. وشجعه الآخرون «هيا يا إيهاب، افعلها»... أنزَلَ إيهاب سرواله القصير، ووقف على المصطبة، وحدّق من فوق الجدار في المساحة المخصصة لحمامات الشمس بجوار حوض السباحة، وبدأ في الاستمناء... وأخذنا جميعا نراقب إيهاب وهو يحك قضيبه ببطء، حتى قذف في النهاية، ببطء أيضا، وعندها بدأ في الضحك متباهيا، عارضا علينا أصابعه اللزجة كما لو كان قد ظفر بغنيمة.(١٣٣)

ويبدو أن سعيد وأقرانه، بخلاف الشباب المعذَّبين الذين صوّرهم سلامة موسى في مذكراته، كانوا يستمتعون بانتهاك الذات، بصرف النظر عن الهلع الأبوي وقيود المدارس التبشيرية. وفي سياق خلفية اجتماعية كهذه، سوف تتسبب رواية صنع الله إبراهيم تلك الرائحة بفضيحة لحُماة الثقافة الذين أصدروا قرارا بمنعها. ورغم أننا نتعامل هنا مع أشكال مختلفة من الكتابات لها أطياف متباينة من القرَّاء- مذكَّرات، كتب شبه علمية لمساعدة الشباب- وأنماط مختلفة من التجارب التي ترمي إلى تقديمها، فقد كانت (باستثناء إسهام سعيد المتأخر كثيرا، والذي تُرجم إلى العربية) التصويرات الأدبية الوحيدة المتاحة لموضوع الاستمناء قبل إسهام إبراهيم القصصي (فحتى مذكرات زيدان التي لم تخضع لرقابة لم تُنشر في كتاب إلا بعد عامين من صدور الطبعة الأولى الممنوعة من تلك الرائحة). في هذا الفضاء الكتابي والنصّي الأكثر عمومية، قدم إبراهيم سرده الفضائحي والتخييلي.(١٣٤)

---

(١٣٣) ibid., 73.

(١٣٤) سوف تشرع الروايات والقصص القصيرة أيضا في تصوير العادة السرية لدى النساء بمزيد من الوضوح بداية من سبعينيات القرن العشرين. وللاطلاع على وصف لطيف وحسّي لخيالات المرأة والمتعة الإيروتيكية الذاتية، انظر، على سبيل المثال، قصة الكاتبة المصرية أليفة رفعت «عالمي المجهول» في من يكون الرجل؟ (القاهرة: مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)، ٤٥- ٦٨. وللاطلاع على تصوير للعادة السرية لدى الذكر في دور العرض السينمائي وفي المنازل، انظر إبراهيم عبد المجيد، بيت الياسمين (القاهرة: دار ومطبعة المستقبل، ١٩٩٢). وقد نُشرت الرواية للمرة الأولى عام ١٩٨٦. ويصور عبد المجيد رجلا منعزلا، يجلس وحيدا في منزله ويستحضر خيالات جنسية مليئة بالتفاصيل تثيره كثيرا لدرجة أنه يقذف دون حتى أن يلمس قضيبه (الذي يشير إليه باسم «حيواني»)، ٨٥.

في عام ١٩٧٠، نشر الروائي المصري المغمور، إسماعيل وليّ الدين، الذي سوف يشتهر خلال السبعينيات ككاتب سيناريو للأفلام والمسلسلات التلفزيونية، رواية بعنوان حمّام الملاطيلي. وعلى غرار معظم أعمال وليّ الدين الأدبية لم يكن لتلك الرواية تأثير كبير على المشهد الأدبي. مع ذلك فسوف يصبح تأثيرها ملموسا في الشكل السينمائي، عندما يحولها المخرج الشهير صلاح أبو سيف إلى فيلم عام ١٩٧٣.[١٣٥] كُتبت حمّام الملاطيلي في أواخر عام ١٩٦٩، عندما كانت آثار حرب ١٩٦٧ تهيمن على الحياة العربية السياسية والاقتصادية. وتدور أحداث الرواية والفيلم في حمّام شعبي (حمام أُنشئ في العصر المملوكي)، قُدِّم كوكر حديث للسلوك الإجرامي- تجارة مخدرات، وأنشطة عصابات، وممارسات جنسية شاذة في شكل دعارة رجال. كان حمام الملاطيلي، في الرواية، مكانا يتردد عليه الكثيرون من صفوة رجال المجتمع، مصريون وغربيون، بغية أن يلوط بهم شبان ورجال فقراء من الطبقة الدنيا. أما في الفيلم، فكان يتردد عليه مصريون فقط. وتقوم الرواية على مفهومي الانحلال والانحطاط اللذين بدا وأنهما كانا سببا في هزيمة ١٩٦٧ ونتيجة لها أيضا. والبطل الرئيس هو شاب في العشرين من عمره، يحمل الشهادة الثانوية، جاء وعائلته من الإسماعيلية بعد أن اضطروا للهجرة هربا من قصف القوات الإسرائيلية أثناء الحرب وبعدها. وإذ ألْفت الأسرة نفسها مشرَّدة في مدن مصر، أرسلت أحمد الشاب إلى القاهرة بحثا عن عمل وسعيا لنيل شهادة جامعية. وعندما تنفد نقود أحمد ويصبح بلا مأوى، تسوقه الأقدار إلى حمام الملاطيلي، حيث يمنحه صاحب الحمام وظيفة محاسب، ويسمح له بالمبيت في الحمام.

قدَّم الفيلم، شأنه شأن الرواية، شخصية رسّام من الطبقة العليا اسمه رؤوف (لعب دوره الممثل الشهير يوسف شعبان) يتردد على حمام الملاطيلي بحثا عن شبان يرسمهم ويمارس معهم الجنس. وهناك يقابل أحمد. وبينما تصور الرواية أحمد فتى في العشرين مفعما بالرجولة وبالعضلات المفتولة، وتصوِّر رؤوف

(١٣٥) إسماعيل ولي الدين، حمام الملاطيلي (القاهرة: كتابات معاصرة، ١٩٧٠).

رجلا رقيقا وحساسا وخجولا في الثامنة والثلاثين، اختار الفيلم أن يقلب الوضع. فأحمد هو الشاب، الحليق المهندم، ذي الملامح الصبيانية، بينما رؤوف هو صاحب الجسد الرجولي والشوارب. في الفيلم، الذي يلتزم بنص الرواية أغلب الوقت، يدعو رءوف أحمد إلى منزله لكي يرسمه عاري الصدر، في ذات اليوم الذي كان أحمد قد فقد فيه عذريته مع مومس (نعيمة) بدأ يُغرم بها. وبعد جلسة من الشرب والرقص على أنغام أغنية جيمس براون «Like a Sex Machine» (وكأنه آلة جنسية) في الشقة، ينفجر رؤوف في نوبة ضحك، ثم يدخل في حوار وجودي مع أحمد حول البحث عن الحرية الفردية. وفي مواجهة انهزامية رؤوف، يصر أحمد، رغم أوضاعه الاقتصادية المزرية وتشرد عائلته بسبب الحرب، على الحديث عن الوطنية والقيم الشريفة. لكن رؤوف يسخر من طموحاته في الحصول على وظيفة ومساعدة عائلته بدخل محدود، ويؤكد بإصرار «حد عارف الحرب هاتخلص إمتى؟»، ويضرب مثلا بأمه، التي هاجرت إلى أستراليا باعتبار أن «ده الحل الوحيد». وهذا الجانب من الفيلم يتناقض مع الرواية، وفيها تهاجر أسرة رؤوف إلى لبنان، وليس أستراليا، وتتوسل إليه أن يلحق بهم. لكنه يرفض بسبب حبه الكبير للقاهرة.[١٣٦] ويستمر المشهد، ويعرب رؤوف عن اندهاشه من الجبرتي، المؤرخ المصري الذي أرَّخ للحملة الفرنسية على مصر، فعلى رغم نقده وإهانته للسلطة السياسية (والإشارة هنا إلى محمّد علي حاكم مصر في ذلك الوقت)، ظلت كتب الجبرتي متاحة حتى الوقت الحاضر، واستمرت تحظى بعدد كبير من القراء. وحين حاول أحمد الإجابة، قاطعه رؤوف وشرح له أن السبب في ذلك هو أنه «كان فيه حرية واحترام للفرد. ليه الواحد ما يعملش اللي هو عايزه: يلبس اللي يعجبه، يطوِّل شعره من غير ما حد يضايقه. ليه ما نبدِّلش أدوارنا في الحياة؟ ليه ما نكسرش الملل في حياتنا؟ نعمل دور زعيم هندي النهارده». عند تلك النقطة ينقطع المشهد في منتصفه ويتحوّل إلى تتابع خيالي مع موسيقى أُرغن حيوية، ويظهر رؤوف بزيّ يشبه زي الأمريكيين الأصليين وشَعر مضفَّر ووشم، وهو يمشي في وسط القاهرة

(١٣٦) المصدر السابق، ٥٧، ٩٢.

فترتفع لمنظره حواجب المارة دهشة. ثم يتحوّل المشهد ثانية لرؤوف بقميص إفريقي، ثم آخر له وهو يرتدي قميصا مرقطا كجلد الحيوان معظم أزراره مفتوحة كاشفة عن صدره. ومن الجدير بالملاحظة أن الحرية عند رؤوف لا تعني انتحال شخصية الأوروبيين، بل شخصية الأفارقة والأمريكيين الأصليين، إضافة إلى أنها تعني التخنث، مما يجمع بين المثليّة الجنسية و«البدائية». وبخلاف الفيلم، لا يحدد رؤوف في الرواية الأمريكيين الأصليين أو الأفارقة، بل يتحدث عن «زعيم أو إنسان بدائي مجهول».[١٣٧] ويعود المشهد إلى الشقة مرة أخرى حيث تتملك رؤوف سورة غضب، فيرفع صورة أمه عن الجدار ويلقي بها على الأرض. وعندما يسأله أحمد لماذا فعل ذلك، يشرح رؤوف:

> هيَّ اللي عملِت فيَّ كده. فضلِت تدلعني لحد ما ضيعتني. تِعبْت من العلاج. بابا لما عرف هرب، هاجر، ماستحملش يشوفني كده. الدكتور النفساني قال لها، قال لها مافيش فايدة، لازم نقبل بالأمر الواقع، دوايا، دوايا عبارة عن مخدرات. لما اتأكدِتْ هي كمان إنه مافيش فايدة هِرْبِت، هِرْبِت، هاجرت، هاجرت وسابتني أضيع بعيد عنها.

وينهار رؤوف باكيا في أحضان أحمد الحانية فيما ينتهي المشهد. وبعد اللقاء الجنسي المفترض، يهيم أحمد على غير هدى في شوارع القاهرة ستة أيام قبل أن يلتقي صدفة بنعيمة. في الرواية، يتعامل أحمد بشكل طبيعي مع اللقاء دون أية محاولات للبحث عن الذات. ولا نرى أو نسمع أبدا عن رؤوف ثانية في الفيلم. أما في الرواية، فرؤوف يزور الحمام مرة أخرى ويُقبض عليه مع رجال آخرين في غارة للشرطة التي كانت تفتش الحمام بحثا عن مخدرات بتهمتي الدعارة والفعل الفاضح.[١٣٨]

ونتيجة لافتقار أحمد للتوجيه والقيم السويّة، إضافة لاندفاعه الجنسي، يدخل في علاقة مع زوجة مديره، نفس المدير الذي استقبله في الحمام وأولاه ثقته. وذات يوم، تُقتل نعيمة على يد عمها وابن عمها اللذين جاءا من القرية ليثأرا لـ«شرف» العائلة

(١٣٧) المصدر السابق، ٩٣.

(١٣٨) المصدر السابق، ١١٨ - ١١٩.

الضائع. وينهار أحمد عندما يكتشف أنها قُتلت لأنه فشل في حمايتها. حيث كانت تنتظره لدى مقتلها، بينما كان هو يمارس الجنس مع زوجة مديره. وقد جاء انهيار أحمد تجسيدا لإدراكه بأنه فشل في كافة مساعيه وفَقَد قِيَمَه وأذعن لإغواء الدنيا. وهكذا، ينتهي ذلك الشاب ذو العينين اللامعتين، الذي يبدأ به الفيلم، حُطاما، يبكي على ضريح أحد الأولياء. أما في الرواية، فيُعلن أحمد أنه سيعود إلى عائلته.

ويقدم الفيلم شخصية مجذوب الذي يظهر من وقت لآخر، حيث يتحدث عن الوطنية والتاريخ المصري. ويبدو فقدان أحمد للطريق، وكذا رؤوف ونعيمة، كمعادل رمزي لفقدان مصر لطريقها، الأمر الذي جلب عليها الهزيمة في حرب ١٩٦٧ . هكذا، تمثّل الرواية والفيلم محاكمةً لمصر المعاصرة، التي فشلت في حماية أطفالها، الذين، بدورهم، فشلوا في حماية أمهم، كما يمثلان صرخة استغاثة للبلاد وشعبها، ودعوة لإعادة أمجاد الماضي بالعثور على الطريق القويم مجددا. ويضم الفيلم والرواية تشخيصين للمثليّة الجنسية، واحدا يلقي باللائمة على الأم البيولوجية والثاني يلوم الوطن الأم بسبب الانحلال الذي يؤدي للمثليّة الجنسية السلبية والدعارة وتجارة المخدرات والانحراف. مع ذلك، يظل الحراك الوطني هو النسيج الذي يربط أجزاء القصة ببعضها. وتشكّل المفارقة بين العبارة التي قدّم بها صاحب الحمام أحمدًا على أنه «من أبطال الإسماعيلية» (وهي إضافة زخرفية في الفيلم لم ترد في الرواية) وبين حقيقة أحمد المنحلة في النهاية، تشكّل العنصر التراجيدي المركزي للفيلم، ألا وهو السقوط والاضمحلال الوطني.[(١٣٩)]

لقد كسرت رواية حمام الملاطيلي التقاليد الروائية (والسينمائية) التي اعتادت

---

(١٣٩) يفهم جاراي مينيكوتشي Menicucci Garay الفيلم خطأ على أنه «دعوة للتسامح مع الاختلاف الجنسي»، ولا يتنبه إطلاقا للحراك الوطني. انظر مقالته «فض أقفال السينما العربية: المثليّة الجنسية في الفيلم العربي»:

«Unlocking the Arab Celluloid Closet: Homosexuality in Egyptian Film.» *Middle East Report* 206 (Spring 1998): 32- 36.

كما يغفل تحليل مينيكوتشي، ربما لعدم معرفته بالعربية، قضايا أساسية ويختلط عليه فهم أحداث مهمة في الفيلم الذي يعرضه.

تقديم اللقاءات الجنسية بين رجل مخترِق أكبر سنا وأكثر ثراء يلوط بشاب أصغر سنا مخنث وفقير، كما في زقاق المدق لنجيب محفوظ، إذ قدمت علاقة بين شاب صغير فقير يلوط برجل ثري أكبر سنا يبحث عن شبان يلوطون به. لكن الفيلم كان أكثر اضطرابا في موقفه مقارنة بالرواية بشأن هذا التصوير، فبرغم المظهر الرجولي للرجل الأكبر سنا، نجده يتصرف بطريقة مخنثة، فيحلم بإطالة شعره، وارتداء ملابس غريبة، والرقص. كما أن تصوير الفيلم لأحمد كشاب ذي مظهر صبياني لم يمنعه من تصويره كلائط في شهواته. وعلى خلاف الرواية، لا تبدو الشهوة في الفيلم متداخلة مع نوع (جندر) الجسد بالضرورة. إضافة لذلك، فالرواية التي تُزاوج بين المثليّة الجنسية السلبية وبين الاضمحلال والانحلال الوطني، إنما تفعل ذلك في سياق عناصر أخرى، مثل ضياع شرف النساء، وضياع قيم الشباب، والانحراف، والخيانة الزوجية، والجريمة، بوصفها عناصر تتزاوج بالقدر نفسه مع الاضمحلال الوطني. هذا التردد في الموقف سرعان ما سيختفي، حيث ستستحدث الروايات/ الأفلام مجازا جديدا يهاجم المثليّ السلبي (والمثليّة السلبية) بوصفه أكثر العناصر ارتباطا بالاضمحلال الوطني. وعلى خطى ولي الدين، سوف ينقل كتاب وروائيون كبار، كما سنرى، هذا المجاز بإخلاص إلى القرن الحادي والعشرين.

تشريق الشرق

ربما كانت السيرة الذاتية للكاتب المغربي محمّد شكري هي السيرة الأكثر إثارة للجدل. إذ تذكرنا رواية **الخبز الحافي** الصادرة عام ١٩٧٢ كسيرة ذاتية روائية على الفور برواية **يوميات لص** لجان جينيه (الصادرة عام ١٩٤٩)، ويتضح تأثرها بها. وقد نُشرت رواية شكري بالفرنسية والإنجليزية والإسبانية قبل صدورها بالعربية عام ١٩٨٢.[١٤٠] وكان الروائي الأمريكي المعروف بول بولز قد سأل شكري حين

(١٤٠) كان شكري قد التقى بجينيه عام ١٩٦٨، وسوف يكتب لاحقا مذكرات عن ذلك اللقاء يذكر فيها أنه كان قد قرأ بالفعل يوميات لص. انظر محمد شكري، جان جينيه في طنجة، تينسي وليامز في طنجة (كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٣). وقد كتب ويليام بورروز William S. Burroughs مقدمة كتاب شكري.

التقاه في طنجة ما إذا كان قد كتب مذكراته. فكذب عليه شكري وقال إنه فعل، ثم هرول إلى بيته وبدأ على الفور بكتابتها.(١٤١) وقد نال الكتاب، وبعضه مكتوب بأسلوب المخبر المحلي الإثنوجرافي، شعبية واسعة بين القرّاء الغربيين قبل أن يتاح بالعربية. وقام بول بولز بترجمته إلى الإنجليزية مستعينا بشكري نفسه الذي ترجمه له شفويا من الفصحى إلى اللهجة المغربية وإلى الإسبانية. ويُعد تحريض بولز المباشر لشكري نوعا أشد وقعا وحميمية من التأثير الغربي الذي قد يتعرض له روائيٌ عربيٌ عندما يقرأ لكاتب غربي. والواقع أن إسهام بولز في مجال ترجمة (والبعض يقول كتابة) كُتب منسوبة لكتّاب من شمال إفريقيا (تحديدا، محمّد مرابط والعربي العياشي) هو من التدخلات الموثقة.(١٤٢) وقد تحوّل الكتاب مؤخرا إلى فيلم روائي (٢٠٠٥) من إنتاج مغربي- إيطالي- فرنسي مشترك أخرجه رشيد بن حاج.

تعلّم شكري، الذي كان في صباه أميا فقيرا، الكتابة وهو رجل بالغ.(١٤٣) وفي تلك السيرة الذاتية الأمينة، حكى عن تجارب جنسية متنوعة، من بينها تجارب استمنائية. وكان من أكثر تلك التجارب صدمة للقراء، الغربيين والعرب على حد سواء، عندما كان شكري في بداية المراهقة، وأجبر جاره الصبي الأصغر منه على الإذعان لمبادرته الجنسية. وقد أفاض شكري في الوصف بلا رادع. فوصف مقاومة الصبي لانتهاكه القسري، ولم يكتف بالكلام عن اللواط به، وإنما أضاف تفصيلات من قبيل: «ألامس عضوه بيدي. ينتصب شيئه في يدي». هذا الوصف الأخير، الذي يدل على شهوة معلنة تجاه، أو على الأقل قدر من الاهتمام الجنسي بقضيب الصبي،

---

(١٤١) انظر صبري حافظ، «البنية النصية لسيرة التحرر من القهر» المنشورة كملحق للجزء الثاني من السيرة الذاتية لشكري الشطار (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ٢١٩- ٢٤٢.

(١٤٢) انظر كتاب غريغ مولينز، شئون استعمارية: بولز، بوروز، وشستر يكتبون عن طنجة:

Greg Mullins, *Colonial Affairs: Bowles, Burroughs and Chester Write Tangiers* (Madison: University of Wisconsin Press, 2002), 111- 34.

وانظر أيضا، محمد شكري، بول بولز وعزلة طنجة (كولونيا: دار الجمل، ١٩٩٧).

(١٤٣) محمد شكري، الخبز الحافي، سيرة ذاتية روائية، ١٩٣٥- ١٩٥٦، الطبعة الخامسة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥).

وليس فقط فتحاته، هو اعتراف نادر في الأدب أو في هذا النوع من السير الذاتية، ناهيك عن الاعتراف بمواقعة الصبي غصبا.[١٤٤]

رغم ذلك، كان شكري واعيا بأن علاقاته الجنسية بالرجال، عندما تحدُث، فإنها مثل علاقاته الجنسية بالنساء تعني علاقة مع فتحاتهم يكون قضيبه فيها مركزيا. وعندما طلبت منه سيدته الفرنسية وهو طفل أن يغسل السراويل الداخلية لزوجها الإيطالي: «قُلت لها في البداية نعم على مضض، لكن عندما وضعتُ السليبات في الماء قلت لنفسي: الرجل لا ينبغي له أن يغسل الثياب الداخلية لرجل آخر». ثم عاد إلى سيدته الفرنسية معلنا رفضه. وقد تفهَّمَت اعتراضه وسألته إذا كانت تلك عادة في المغرب، فأكد لها ذلك، في حين يخبرنا: «لم أكن أعرف بعد أهي حقيقة عادتنا أم أنها صادرة عن تفكيري الخاص».[١٤٥] كان شكري، رغم إدراكه الواضح للعطش الأنثروبولوجي الغربي تجاه «العادات» الشرقية، واعيا بالفطرة للأساطير التي كان يروِّج لها، وكان في ذلك لا يسعى إلا لتحقيق منفعة خاصة.

والظاهر أن شهوات شكري كانت متعددة، تتواءم مع عدد من الموضوعات الجنسية: النساء، الرجال، الصبية، الفتيات، وحتى الحيوانات.[١٤٦] وقد وصف ذات مرَّة جاذبية صبية راقصين، وروى كيف أقله ذات مرة «جنتلمان» إسباني عجوز

---

(١٤٤) المصدر السابق، ٦٧. وقد تطرق الكاتب المصري يحيى حقي من قبل إلى مسألة اغتصاب الصبيان في قصة نشرها عام ١٩٦٧/ ١٩٦٨. وتدور قصة كأنَّ حول رجل يتماهى مع شخص قرأ عن محاكمته في إحدى الصحف، متهم باغتصاب وقتل عدد كبير من الصبيان ودفنهم في كهف. ومن خلال تماهي البطل، الذي لا نعرف له اسما، مع المتهم، يدور في عقله حوار داخلي، كأنه هو المتهم، فيحكي الخلفية التي دفعته لجرائم الاغتصاب والقتل في نبرة شديدة التعاطف. بالنسبة لحقي، لم يكن «الشذوذ» الجنسي والعنف هما اللذان يقدِّمان بصورة مجازية، وإنما الإحساس المكثف بالاغتراب الذي يشعر به الأفراد بسبب القمع المجتمعي والعائلي في سياق الفقر مما يدفع الضعفاء لافتراس الضعفاء. انظر يحيى حقي، كأنَّ، في مجموعة الفراش الشاغر وقصص أخرى، والمنشورة باعتبارها الجزء التاسع عشر من مؤلفات يحيى حقي، تحرير فؤاد دوارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ٢٧٥- ٣٠٦. وقد نشرت تلك القصة أولا مسلسلة في صحيفة المساء بين ١٨ ديسمبر/ كانون أول ١٩٦٧ و٢٢ يناير/ كانون ثاني ١٩٦٨.

(١٤٥) شكري، الخبز الحافي، ٥٧- ٥٨.

(١٤٦) المصدر السابق، ٣٦. ويحكي كيف تحسَّس بقرة ثم مصّ حلمات ضِرعها.

في سيارته عندما كان في السادسة عشرة. «إنه حسَّاس، هذا لا شك فيه».[١٤٧] وبدأ العجوز الإسباني

> يفك زرا تلو زر بمهل. أضاء ضوء السقف وانحنى عليه. أنفاسه تدفئه... لم أجرؤ أن انظر إلى وجهه. «برافو! برافو! ماتشو! Macho» [قال الإسباني]... تخيلتني أغتصب آسيه في تطوان. قذفتُ في فمه. هَمْهمَ مثل حيوان بلذة... زررتُ فتحة سروالي. شبكتُ ذراعيّ حول صدري كأن شيئا لم يحدث. إن النساء كثيرات. لماذا هو الإنسان لوطي؟ هكذا فكرتُ.[١٤٨]

كان شكري، رغم اعترافه بأن اللواط بالصِبْيَة والنساء يستهويه، لا يزال قادرا على الاندهاش من أولئك الرجال الذين يشتهون قضبان رجال آخرين، متناسيا اهتمامه الأسبق بقضيب الصبي الذي اغتصبه. ووقعت حادثة الإسباني في أوائل خمسينيات القرن العشرين، بينما كان المغرب يرزح تحت الحكم الاستعماري الفرنسي وكان المستعمرون الأوروبيون يجوبون شوارعه كما لو كانوا يملكون البلاد. وتساءل شكري وهو لا يزال في السيارة مع العجوز الإسباني: «هل كل من هم مثل هذا العجوز يمصُّون؟ حرفة جديدة [لي] تضاف إلى الحرفتين الأخريين: التسول والسرقة... إن شيئي يمكن له أيضا أن يرتزق ليعينني على العيش. يمكن له أيضا أن يتلذذ. أذلك العجوز يجد في مصّ أزباب الناس نفس اللذة التي أجدها أنا في مصّ صدور النساء؟ ما زال دافئا ولزجا يقطر بين فخذيّ. هكذا يقحب الناس إذن».[١٤٩] وسوف يتساءل فيما بعد عن طبيعة العالم الذي يعيش فيه، حيث «عضوي التناسلي يُباع بخمسين بسيطة».[١٥٠] وجدير بالملاحظة أن شكري لا يقارن بين متعة الإسباني في مصّ قضيبه (وهو ما يجعل الإسباني فاعلا) وبين المتعة التي استشعرها هو نفسه من مصّ قضيبه (وهو ما جعله مفعولا به). وتفترض المقارنة التي عقدها شكري التماهي والأخرنة في ذات الوقت. فهو والإسباني كلاهما ماصّ لأعضاء مختلفة (أو ما يسميه التحليل

---

(١٤٧) المصدر السابق، ١٠٦.

(١٤٨) المصدر السابق.

(١٤٩) المصدر السابق، ١٠٧.

(١٥٠) المصدر السابق، ١٠٩.

النفسي «مواضيع جزئية» part objects) تعود لأشخاص مختلفين جنسيا. والمدهش أن المقارنة مركزة على اختيار الموضوع الجنسي (رجل أم امرأة)، وليس على الهدف الجنسي (فاعلا أم مفعولا به)، حتى وإن كان الفعل الجنسي الذي جمع بين شكري والإسباني والذي أتاح تجربة المتعة لكليهما معتمدا منذ البداية على أن لكل منهما هدفا جنسيا مختلفا. والحقيقة أن افتراض شكري بأن الإسباني سوف يجد هو الآخر متعة في أن يُمصّ قضيبه هو تحديدا ما منع شكري من طرح تلك التجربة على أنها الفارق المميز بينهما. مع ذلك، كانت شهوة شكري في أن يُمصّ قضيبه وشهوة الإسباني أن يَمصّ قضيب شكري هي التي جعلت ذلك اللقاء ممكنا وممتعا.

يخشى شكري، على مدار الكتاب، من أن يتعرض للاغتصاب، كما كان والده أيضا يخشى عليه من ذلك.[١٥١] حتى أنه نام، ذات ليلة، في وضع الجلوس، بدلا من الرقود، خشية التعرض للاغتصاب في إحدى الحانات غير الآمنة، حيث كان يبيت في المخزن.[١٥٢] وتواصل تساؤله حول جنس الذكور الراغبين في القضبان، وكيف أنهم لا يبالون بالتضحية برجولتهم في أثناء ذلك. كان يفهم أن رجولته تكمن في الحفاظ على قضيبه وفي إقامة علاقة ولوجيَّة بأدبار الرجال الآخرين. ويعج الكتاب بالشتائم، التي كان شكري يكيلها لخصومه من الذكور، ومن بينها «سأبصق لك في ثقب مؤخرتك»،[١٥٣] «سأبول له في استه»،[١٥٤] إضافة إلى «سترضع لي هذا» وهو يقبض على قضيبه من فوق بنطاله.[١٥٥] وتحيل الشتيمة الأخيرة إلى إيجابية الفعل للرجل الذي يُمصّ قضيبه بتصوير الفعل وكأنه إطعامٌ للماصّ.

كانت الرموز الجنسية تطال الاستعمار الفرنسي كذلك. فلدى سماع شكري بالمذبحة التي ارتكبها جنود الاستعمار الفرنسي ضد المتظاهرين المغاربة، راوده في منامه حلم «بصف طويل من الرجال العراة، في ساحة كبيرة، يمرُّون واحدا

(١٥١) المصدر السابق، ٣٠، ٣١، ٩٧، ١١٤.

(١٥٢) المصدر السابق، ١١١.

(١٥٣) المصدر السابق، ١٢٢.

(١٥٤) المصدر السابق، ٢٠٧.

(١٥٥) المصدر السابق، ٢٠٨.

فواحدا أمام ثلاثة أو أربعة أشخاص عراة مثلهم واقفين وقدّامهم طاولة وأدوات طبية يحزّون لهم أعضاءهم التناسلية ويرمونها في برميل. وعلى مدار الساحة المسيَّجة بمتاريس تقف حشود من النساء العاريات يبكين هؤلاء الرجال».(١٥٦) وهي توصيفات لا تكاد تختلف كثيرا عمّا كشفه فرانز فانون عن الإخصاء الكولونيالي الرمزي في كتابه **المعذبون في الأرض**، وعما يسببه من «اضطرابات نفسية» للرجال المستعمَرين.(١٥٧)

وبعيدا عن الإخصاء الاستعماري، كان قلق شكري تجاه بيع قضيبه، بغض النظر عن المتعة، جليًّا. فحين عثر على وظيفة حمَّال عرضها عليه صديق كان يشك في قدرته عليها، أسرَّ لنفسه قائلا «أردتُ أن أتحدى قوّتي وسني. ربما ما يدفعه إلى الشك في قوتي هو نحول جسمي. فكرت: إن مثل هذا العمل أفضل لي من التسول والسرقة. أفضل من ترك عضوي يمصّه عجوز وبيع الحريرة [الحساء] والسمك المقلي للبدويين والعمال في السوق البرّاني وفندق الشجرة. أفضل من أي عمل آخر كنت أقوم به من قبل».(١٥٨) وفي الجزء الثاني من سيرته الذاتية، **الشُّطَّار**، سيتحدث شكري عن انجذابه البالغ تجاه الفتيات «الهرمافروديات [الخنثى]. ربما نزعة لواطة دفينة ما زالت متحفزة في أعماقي. إن الغلاميات أكثر إيجابية وجاذبية من الأنثويات... إن سلبية أمثال الأخيرات لا توحي... إلا باغتصابهن».(١٥٩)

ولا تزال سيرة شكري **الخبز الحافي** قادرة على إثارة الفضائح. إذ أُوقف تدريسها ضمن مقررات تمهيدية للأدب العربي في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٩٩ بعدما اشتكى أولياء أمور من أن أبناءهم يقرءون مواد إباحية في مساق جامعي. وركبَت الصحافة المصرية الموجة، فهاجمت الأستاذة الجامعية المصرية سامية محرز

---

(١٥٦) المصدر السابق، ١٣١.

(١٥٧) انظر فرانز فانون، المعذبون في الأرض، وخاصة الفصل الأخير بعنوان «الحرب الاستعمارية والاضطرابات النفسية»:

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), especially the chapter titled «Colonial War and Mental Disorders,» 249- 310.

(١٥٨) شكري، الخبز الحافي، ١٥٦.

(١٥٩) شكري، الشطار، ١٧٢ - ١٧٣.

لإقرارها الكتاب ضمن المساق الذي تدرسه لطلبتها في الجامعة الأمريكية. وجاء في عمود رأي بصحيفة الوفد للكاتب محمّد مصطفي شردي: «معظم الأعمال المقررة في مساق محرز أو كلها تهاجم المجتمع وتتعامل مع الجنس بوقاحة. من الواضح أن الأستاذة تريد ترسيخ نظرة معينة مقصودة في عقول الطلاب. وعندما يجدون أنفسهم في مواجهة كل هذه الآراء السلبية تجاه مجتمعهم، فإن الدكتورة [محرز] المحترمة تكون قد نجحت في غرس الشك في كل منهم، ونجد جيلا كاملا يدين المجتمع، لأنه يعتقد أن ما تقوله الجامعة الأمريكية بالقاهرة صحيح وما يقوله المجتمع خطأ، لأنهم لم يسمعوا أو يقرءوا شيئا سوى ما قالته الدكتورة وعلقت عليه».(١٦٠) مرة أخرى نجد الأمور الجنسية، حتى في صورتها الروائية، التي لا تتواءم مع تصورات حماة الثقافة المتزمتين حول ما يجب تدريسه، تُطرح باعتبارها «أجنبية» عن المجتمع.

وإذا كان شكري قد تحدث عن المتع غير المشروعة التي خبرها بأنواع مختلفة من اللقاءات الجنسية، فقد ظهر على الجبهة المصرية نوع جديد من الكتابة الأدبية الأنثروبولوجية التي تُنتَج في القاهرة عن صعيد مصر، تلك الديار الأسطورية، حيث تُصوِّر المتع الجنسية غير المشروعة باعتبارها دربا للموت والهلاك. وقد صُوِّر الصعيد غالبا في الكتابات القاهرية كما يُصوَّر الشرق عموما في الكتابات الأوروبية. بل إن كتَّاب الصعيد أنفسهم ساهموا كثيرا بزيادة قلق القاهريين تجاه ذلك الحصن الأخير الباقي لثقافة الفلاحين الإقطاعية التي بدت تقاليدها للقاهريين قاسية وعنيفة و«لا حضارية» إلى حد كبير. وربما كانت بعض أعمال الروائي يحيى الطاهر عبد الله مثالا جيدا على ارتياع المخبر المحلي تجاه الممارسات المزعومة لأهل الصعيد. وقد تناولت روايته الأهم الطوق والإسورة،(١٦١) المنشورة عام ١٩٧٥، القمع الجنسي

---

(١٦٠) الوفد، ١٤ يناير/كانون ثاني ١٩٩٩، والوارد هنا ترجمة لمجتزأ من مقال شردي نقله جوزيف لوجان في مقالة بمجلة كايرو تايمز بعنوان «شرطة الأخلاق في قاعات الدراسة: أزمة رقابية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة تجلب ردا متشددا من جانب الدولة»:

Joseph Logan, «Morality Cops in Classroom: AUC's Censorship Dilemma Prompts Hard- Line State Response,» *Cairo Times* 3, issue.2, 18- 31 March 1999.

(١٦١) الطوق والإسورة، في يحيى الطاهر عبد الله الكتابات الكاملة، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٤)، ٣٤٥- ٤٤١.

للنساء وجرائم الشرف، وهي الثيمة التي تناولها طه حسين قبله بعقود في **دعاء الكروان**، التي نشرت عام ١٩٣٤. وتحوّلت الروايتان إلى فيلمين شهيرين في السينما القاهرية التي أسهمت كثيرا بإضفاء صبغة غرائبية على فلاحي الصعيد. وبالإضافة إلى روايته، يسرد عبد الله حكاية رهيبة تستعصي على التصديق في إحدى قصصه القصيرة عن رجل يقتل ابنه الصغير بعد أن ضبطه يُلاط به من صبي أكبر سنا. وتعد **الرقصة المباحة** من القصص المفضلة للمعجبين بعبد الله تحديدا بسبب الرعب الخيالي الغرائبي الذي تحكيه، والذي يُصوِّر (زورًا) على أنه ملاحظة أنثروبولوجية.(١٦٢) هذا الانشغال بما يسمى «جرائم الشرف» سيعاود الظهور من جديد، خاصة على الجمهور الغربي، هذه المرة من خلال القصص التي نُشرت في الأردن خلال التسعينيات (وأغلبها نُشر في الصحيفة اليومية الأردنية الإنجليزية، **جوردن تايمز**، وهي صحيفة لا تتوجه للأردنيين، وإنما للجاليات الغربية). إذ أدت تلك القصص إلى نشر ورواج كتاب ألفته كاتبة تدعى نورما خوري زعمت أنها تروي فيه قصة حدثت بالفعل لإحدى ضحايا جرائم الشرف في الأردن. ولم يتكشف زيف الكتاب المعنوَن بـ **الحب الحرام** في طبعته الأسترالية **والشرف الضائع** في نسخته الأمريكية، إلا بعد أن بيعت منه مئات الآلاف من النسخ في شتى أنحاء العالم. حيث اتضح أن مؤلفته أمريكية من أصل عربي لم تُقم أبدا في الأردن، وقد انتقلت من الولايات المتحدة مباشرة إلى أستراليا.(١٦٣) لا يعني ذلك أن «جرائم الشرف» لا تحدث، بل يعني أنها

---

(١٦٢) **الرقصة المباحة**، في يحيى الطاهر عبد الله **الكتابات الكاملة**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٤)، ٢٢٤- ٢٣١. وقد ذكر فريدريك لاجرانج تلك القصة في عرضه غير الوافي للمثليّة الجنسية في الأدب العربي الحديث، الذي غفل عن الكثير من النصوص المهمة. انظر مقالته «المثليّة الجنسية الذكرية في الأدب العربي الحديث»:

Frédéric Lagrange, «Male Homosexuality in Modern Arabic Literature,» in *Imagined Masculinities, Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, ed. May Ghoussoub and Emma Sinclair- Webb (London: Dar al- Saqi, 2000), 181.

(١٦٣) انظر مقالتَيْ مالكوم نوكس «حياتها الزائفة، فضح أكاذيب الكاتبات الأكثر مبيعا»، ودافيد فيكلينج «الكتب الأكثر مبيعا عن جرائم الشرف زائفة»:

Malcolm Knox, «Her Life As a Fake, Bestsellers, Lies Exposed,» *Sydney Morning Herald, 24 July 2004*, and David Fickling, «Bestseller on Honor Killings (Is a Fake')» *Guardian, 26 July 2004*.

عندما تحدث (وهي، كما أوضحنا في المقدمة، ظاهرة أقل حدوثا بكثير من جرائم الهوى القاتلة في الغرب) فلا يتعلق حدوثها بالطهرانية الجنسية بقدر ما يتعلق بأزمة الذكورة، كما سيوضح عدد من الكتب التي سوف نناقشها لاحقا.

الشواذ في السلطة

بالإضافة إلى المذكرات والسِّيَر الذاتية، فقد انتشرت الروايات التي تتضمن ثيمات متعلقة بالجنس بمختلف أنواعه. في روايتها الأولى بيروت ٧٥، المنشورة عام ١٩٧٥.(١٦٤) تستكشف الروائية النسويّة السورية غادة السمّان التحوّل الذي طرأ على مواطنَيْن سوريَيْن حالـمَيْن. أحدهما كاتبة طموحة تُدعى ياسمينة، والآخر مغنّ طموح يُدعى فرح. توجه السوريَّان إلى بيروت للانطلاق في مشوارهما المهني. تصبح ياسمينة خليلة لنجل سياسي لبناني سوف يهجرها فيما بعد حين تُرتَّب له زيجة بابنة أحد خصوم والده. وعلى إثر ذلك، تستنجد ياسمينة بشقيقها، الذي كان على علم بعلاقتها لكنه لم يعارض طالما كان يحصل منها على النقود. وعندما تعود خاوية الوفاض يضربها ثم يقتلها ثأرا «لشرفه». أما فرح فلم يصادفه قدر أكبر من النجاح في تحقيق أهدافه المهنية إلا بعد أن أبرم صفقة فاوستية مع نيشان، قريبه البعيد، الذي أصبح منتجا شهيرا في صناعة الترفيه ورجل علاقات عامة في بيروت.(١٦٥) كانت حياة نيشان الجنسية موضوعا للنكات في المجتمع الراقي اللبناني، «لأن برود زوجته الفاضلة، كريمة المليونير المغترب، جعله يعلن عن تفضيله معاشرة الصبيان».(١٦٦)

وقد وردت الصفقة الفاوستية التي عقدها فرح مع نيشان بالتفصيل. ففي أحد الأيام عندما كان فرح يأخذ حمام شمس بأمر من نيشان (الذي كان كرجل علاقات عامة يهتم بكل تفاصيل عمله)، يبدأ نيشان بتدليك ظهره بالزيت بطريقة «فهمـ»ـها

---

(١٦٤) غادة السمان، بيروت ٧٥ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٥). وللنسخة الإنجليزية انظر:
Ghada Samman, *Beirut, 75* translated by Nancy N. Roberts (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1995).

(١٦٥) الراوية نفسها تسمي تلك الصفقة «فاوستية». انظر المصدر السابق، ٤٤-٤٥.

(١٦٦) المصدر السابق، ٥٢.

فرح، ويفسِّرها للقارئ: «في الفراش كنت ثملا ومدهوشا في آن واحد. فالأمر لم يكن ممتعا، لكنه لم يكن مزعجا بقدر ما كان يخيل إلي. لأجل الثراء والشهرة والمجد وأشياء الحياة السهلة والمجانية كل شيء مباح». وفيما كان نيشان يشرح كيف لا ينجذب للنساء وكيف يستمتع بالرجال، شعر فرح «أنه يحاول أن يبرر. وأحسست بشيء من الرقة نحوه، لكن شيئا في داخلي كان يتكسر.. يتكسر. وأحسست بأنني لم أعد أملك نفسي. لقد بعتها وإلى الأبد، إلى الشيطان!».[١٦٧] قدَّم نيشان فرح للجمهور بلقب «مطرب الرجولة» بسبب مظهره الخشن الجذاب، فهو صاحب «جسد فحل، وشعر كث عند فتحة العنق، وصوت فلاحي أجش بعيد عن التكلف والتخنث، وسقطت فتيات بيروت في الفخ. صار هذا الرجل يثير فيهن كل الجوع الممكن إلى عصور الرجال الأقوياء... [حيث] قال نيشان إن في بيروت جوعا إلى (الرجل الرجل)».[١٦٨]

بعد لقائه الجنسي بنيشان، أصاب فرح عجز تام عن ممارسة الجنس مع النساء. حاول مع امرأة مختلفة كل ليلة لكن دون جدوى. وعندما أغلقت آخر امرأة الباب خلفها، «شعر بأن الباب بينه وبين عالم النساء قد أوصد إلى الأبد».[١٦٩] ولم يستطع فرح التعامل مع ضياع رجولته بعد أن اغتصبها نيشان، فغرق في الشراب وتناول الحبوب المخدرة بلا توقف وأصيب بانهيار عصبي. تستمر حالته في التدهور، ما يفزع نيشان، لا سيما عندما يبدأ فرح بارتداء ملابس النساء. وفي النهاية يفقد شهرته ويهجر بيروت.

كانت الطبقة الحاكمة اللبنانية بالنسبة لغادة السمان، حَرفيا، حفنة من الناكحين الذين يَخترقون الشباب الحالم، ويدمرونهم أثناء تلك العملية. وإذا كانت المثليّة الجنسية الذكورية الإيجابية في رواية السمان قد نجمت عن برود النساء وانحطاط الأثرياء، والمثليّة الجنسية الذكورية السلبية عن الطموح والطمع، فذلك لأن الذكورة

(١٦٧) المصدر السابق، ٦٤- ٦٥.
(١٦٨) المصدر السابق، ٦٣- ٦٤.
(١٦٩) المصدر السابق، ٦٥.

لم تكن سوى مجرد قناع، تماما كما كانت الأنوثة دائما.[١٧٠] وهكذا، فإن تصوير السمان للتجارب المثليّة السلبية لا تجعل الرجال عنينين فحسب وإنما تدفعهم أيضا للظهور بهذا المظهر، من خلال إلباسهم أزياء النساء وإعلانهم على الملأ عن جوهرهم النسائي، ومن ثم غير الرجولي. أما أولئك الذين يواصلون الظهور بمظهر الرجال الرجوليين، فقد سعت روايتها لكشف النقاب عنهم (نيشان، وفرح في أول عهده، وشقيق ياسمينة، إضافة إلى شخصيات ذكورية أخرى) لكي تفضح افتقارهم للرجولة. والواقع أن محاولة نيشان لإعادة «عصر الرجال الأقوياء» كانت محكوم عليها بالفشل، ذلك أنه كان يعيش تحديدا في عالم يسوده الإخصاء.

أما الروائي المصري جمال الغيطاني فسوف يرى الطبقة الحاكمة بشكل مختلف، باعتبارها- أساسا- تشتهي أن تُخترق، لا أن تَخترق. وفي ذلك يمضي أبعد من تصوير حمام الملاطيلي لرؤوف. إذ سوف تسجل روايته وقائع حارة الزعفراني، المنشورة عام ١٩٧٦، العنَّة، التي تُطرح كمعادل للإخصاء، بوصفها الحالة السائدة في العالم العربي خلال السبعينيات. وقد عبّرت روايته عن يأس مثقفي الجيل الناصري الذين آمنوا ببناء الاشتراكية ليجدوا أنفسهم أمام واقع من القمع ودولة الأمن القومي.[١٧١] كانت الصورة الرمزية التي استخدمها الغيطاني للتعبير عن اغتصاب سلطة المواطنين في هذا السياق هي العنَّة. فروايته، المكتوبة بخليط من أساليب تيار الوعي، والفلاش باك، وتقارير الشرطة، تُذكِّرنا بـ زقاق المدق لنجيب محفوظ، إذ تجمع الأحداث الكاشفة في شارع يحتشد بشخصيات متنوعة. فإذا مثَّل الشارع أو الحارة لدى نجيب محفوظ الآخر بالنسبة للوطن الحديث الذي كان بصدد التشكل عبر اللقاء مع الاستعمار، فسوف يمثل بالنسبة للغيطاني الوطن الحديث في حد ذاته.

فجأة، تجتاح السكان الذكور في حارة الزعفراني حالة من العنَّة التي لا شفاء منها، يتبين بأنها نتيجة حجاب أعده وليّ حارة الزعفراني الشيخ عطية، الذي يبدأ بإلقاء

---

(١٧٠) انظر جون ريفير، «النسائية كقناع»:

- See Joan Riviere, «Womanliness as Masquerade,» *International Journal of Psycho-Analysis* 10 (1929): 303- 13.

(١٧١) جمال الغيطاني، وقائع حارة الزعفراني (١٩٧٦؛ بغداد، دار الشئون الثقافية العامة، ١٩٨٧).

الأوامر محدِّدا متى ينام سكان الشارع، ومتى يستيقظون، وماذا يأكلون، وضرورة أن يكون تناول الطعام جماعيا، وضرورة حل كافة الروابط الزوجية والعائلية لمصلحة «حرية الاختيار»، إلخ. لقد أراد الشيخ عطية أن يجلب المساواة والسلام لعالم يفتقر إليهما. وتأخذ عنَّة الذكور بالانتشار في كل مكان داخل البلاد وفي شتى أنحاء العالم. وتشتهر «الزعفرانية» باعتبارها فلسفة الشيخ، فتنتقل إلى باريس وبوينس آيرس والهند، وغيرها من البلدان الأخرى حول العالم. ويُصدر السوفييت إدانة لتلك الخرافة الجديدة في صحيفة برافدا، مؤكدين على أن المساواة والعدل لا يمكن إلا أن يتّبعا طريق التقدم الطبيعي الذي رسمه ماركس ولا يمكن للخرافات أن تبدّله. بينما تغلق دول أخرى حدودها ومطاراتها في محاولة للسيطرة على انتشار وباء العنَّة، ولكن دون جدوى.

وكخلفية للوباء الجديد، تسرد لنا الرواية التواريخ العاطفية والجنسية لمعظم السكان، رجالا ونساء، وكذلك اقتصاديات الزواج والجنس الدولية التي كانت سائدة في تلك الفترة. ويبدو رأي المؤلف واضحا من هذه الزاوية، إذ يرى أن زمن ما قبل العنَّة لم يكن زمن نعيم وهناء، حيث تخبرنا الرواية بالأثر المدمر للفقر، الذي أجبر العائلات على تزويج بناتهم من الأجانب الأثرياء، ضاربة مثلا بحالة زواج إحداهن بعجوز ليبي وأخرى بـ«أحد أثرياء الدول الزنجية». وبينما اضطهد الليبي وأبناؤه من زواج سابق الزوجةَ المصريةَ الشابة، فهربت عائدة إلى بلادها، تعلمنا الرواية بأن الإفريقي الأسود الثري «أعجب...بامرأته الحلوة، البيضاء، وفي إحدى الليالي تزايد إعجابه بها فأكلها».[١٧٢] وقد علقت أم سهير، إحدى نساء حارة الزعفراني، قائلة: «هذا جزاء الأمهات اللواتي يبعن بناتهن».[١٧٣] وسوف يزور البلاد أجانب آخرون، خاصة من عرب الخليج، بحثا عن مومسات، ومن بينهن إكرام، إحدى نساء الحارة. على أرض الواقع، سوف تحدث الكثير من تلك التطورات بعد الحقبة الناصرية، خلال السبعينيات وما تلاها، وليس في الأربعينيات كما توحي الرواية. لكن إذا كانت

---

(١٧٢) الغيطاني، وقائع حارة الزعفراني، ١٢٢.

(١٧٣) المصدر السابق.

الرأسمالية قد أدت إلى بيع النساء المصريات لمن يدفع أكثر من الأجانب، حتى الأفارقة أكلة لحوم البشر (وهو في حد ذاته مقياس لما يجلبه الفقر على المصريين من هوان) الذين يدلّ استحضارهم في تلك التصويرات الخيالية على حس عنصري يصوّر الأفارقة السود على أنهم بدائيين، فإن الطبقة الحاكمة المحلية تمارس سلوكيات أكثر هولا، تحاول رواية الغيطاني فضحها.

ويجري هذا الفضح في سياق التاريخ الجنسي لعويس، وهو فلاح صعيدي مصري هجر قريته بحثا عن عمل. وبعد أن يُطرد من أولى وظائفه في مخبز في حارة الزعفراني إثر تحرشه الجنسي بإحدى زبائنه، يُعرض عليه منصب في حمّام حيث «سيصبح نظيفا، سيأكل لحما يوميا، وسيقيم مجانا بشرط تواجده طوال الليل في الحمام. سيأخذ مرتبا كالموظفين، ما سيؤديه سهل ولذيذ»، وهو أن يلوط بعدد من كبار زبائن الحمَّام كل ليلة.[١٧٤] هؤلاء الزبائن «بعضهم يحتل مراكز مرموقة في المجتمع ويمتلك مصائر العديد من الناس. وبعضهم مشاهير يظهرون في التلفزيون ويسألهم المذيعون في الراديو، وهذا يجعل مجيئهم سريا للغاية». ويوافق عويس على الفور، وتكون مهمته الأولى «أفندي أبيض أملس الجسد، لم يلفظ كلمة واحدة عدا تأوهات منغَّمة». ويصبح عويس هو المفضَّل لدى صحفي كبير يطلب من صاحب الحمام أن يستأثر به وحده ولا أحد سواه. ويتعهد له صاحب الحمام بذلك، بينما في الواقع كان عويس يُستدعى لتقديم خدماته سبع مرات في كل ليلة.[١٧٥] وعندما يكون بمفرده مع «الأفندية المحترمين»، كان «يضاجعهم ويعاملهم باحترام شديد، وعندما طلب أحدهم منه أن يضربه، أن يشتمه، فعل ذلك وهو ينفِّذ أمرًا».[١٧٦]

ويتضح تأثر رواية الغيطاني بـ حمام الملاطيلي في عدة أوجه. فبعيدا عن اختيار الحمام كمكان والتصويرات الطبقية - العُمْرية للعلاقات الجنسية المثليّة، جعل الغيطاني عويس يلعب دور أحمد، مع حفظ الفارق. ومما تجدر ملاحظته، هذا التشابه بين نظرتي الغيطاني وولي الدين، إذ يرى كلاهما أن الرجال ذوي السلطة

---

(١٧٤) المصدر السابق، ٣٩.

(١٧٥) المصدر السابق، ٤٠- ٤١.

(١٧٦) المصدر السابق، ٩٢.

في المجتمع والإعلام- الذين يمارسون السيطرة والقمع في حياتهم العادية- يسعون لأن يُمتطوا وأن يُلاط بهم من جانب أقل الرجال شأنا من الطبقة الدنيا. وهكذا، يبدو أننا أمام مجتمع لا يحكمه المخترِقون، وإنما المخترَقون.وتتكرر تلك الثيمة لدى عدد من الشخصيات النسائية اللواتي يقمعن أزواجهن في أغلب الأحوال، خاصة بعد أن أصيبوا بالعنَّة. ويبدو استخدام الغيطاني للجنس مجازيا أكثر منه تصويريا في تلك الرواية، إذ لا يسعى فقط لتصوير ممارسات حقيقية قائمة في المجتمع بقدر ما يطرح تلك الممارسات كرمز على توجهات سياسية أوسع، وهكذا، تصبح المثليّة الجنسية هنا مجازية أكثر من أي شيء آخر، مجاز لفواحش أخرى وقوى أخرى غير محددة من قوى الفوضى، تتوغل في جسد المجتمع وتقلب نظام الأمور.

ويفزع عويس عندما تراوده امرأة من حارة الزعفراني كان يشتهيها فلا يُستثار. لم يكن قد اكتشف بعد أن السبب في حالته هو الحجاب الذي أعدَّه الشيخ عطية. فيتساءل: «هل يُعجزه عمله عن معاشرة النساء؟».(١٧٧) وفي اليوم التالي أدرك عويس أنه لا يستطيع أن يصل للإثارة حتى مع زبائنه الذكور، ما انتهى به إلى الطرد من وظيفته، وعندما عاد إلى الشيخ طلبا للعون في حالته، بدأ يشرح، كما يقول لنا الراوي، إنه «خلال الأيام الأخيرة وقع له عارض... يساوي بينه وبين النساء».(١٧٨)

ويبدو أن عويس كان له زبون واحد على الأقل من حارة الزعفراني لا ينتمي للطبقة الحاكمة، «شاب صغير اسمه سمير، أكثر من ضاجعهم خلاعة وإتيانا للأصوات».(١٧٩) بدا سمير، الأصغر بين أخوين، للجميع صبيا مهذبا ومطيعا. وكان أبوه، الموظف البسيط، رجلا تقليديا حالمـًا لديه خطط عظيمة لولديه. وظهر اسم سمير على لوحة الشرف وكان من المنتظر، وفقا لخطط والده، أن يصير مهندسا. وعندما انتبه والده في يوم من الأيام أن سمير لم يكن يؤدي صلواته اليومية، ضَرَبه

(١٧٧) المصدر السابق، ٤٠.

(١٧٨) المصدر السابق، ٣٤.

(١٧٩) المصدر السابق، ٤١.

وطلب منه تفسيرا. وزعم سمير «بأن ثيابه أحيانا...» ولم يتم عبارته من الخجل. وفهم والده أن ابنه لا بد يحتلم، لكنه «لم يقبل العذر، طلب منه الاستحمام المستمر، في اليوم التالي ذهب إلى الشيخ عطية، رجاه إعداد حجاب لسمير ولده لظنه بتمكُّن عين منه».(١٨٠) وعندما سمع والد سمير أن ابنه شوهد في حارة أخرى بصحبة

شخص سيء السمعة اسمه مهدي، بكى سمير طويلا، أقسم أنه لا يعرف شخصا بهذا الاسم، في اليوم التالي اشترى أبوه ملابس داخلية من مقاسين مختلفين... السراويل القصيرة لسمير والطويلة لحسان [شقيقه]، بعد أسبوع قام إلى المطبخ، أضاء النور، بدأ يقلب سبت الغسيل القذر، قَلَّب سروال سمير، عرَّضه للنور، رأى البقع الصفراء المتجمدة، عاد إلى نومه هادئا، مطمئنا إلى رجولة ابنه.(١٨١)

وسوف نعرف أن لسمير، فيما يبدو، شركاء جنسيين آخرين بخلاف عويس ومهدي. فعندما استدعاه الشيخ عطية للاجتماع الذي عقده لسكان الحي لإعلان قواعده الجديدة عليهم، دبّ الرعب في أوصال سمير، إذ ربما «قال [الشيخ عطية] لوالده تفاصيل عن علاقاته بعطوة الطعمجي ومبروك طالب الأزهر. ثم أن وجود عويس هذا أرعبه. لمحه مرة في الحمّام، اكتفى يوما [كما في الأصل] بدخول المغطس، هل يذكره؟ يحرص ألا تلتقي نظراتهما».(١٨٢) في النهاية، وبعد أن هالته القواعد الجديدة التي فرضها الشيخ عطية والتي طلب منه والده أن يطبقها، خاصة فيما يخص مواعيد النوم والاستيقاظ، تحدى سمير والده، وعصا أوامره. فضربه الأب فهرب من بيت العائلة، ولم يُسمع خبره ثانية. وفقد الأب، الذي كانت علامات الفصام قد بدأت تظهر عليه بالفعل، عقله تماما عقب هروب ابنه وبدأ يخرف بأنه قائد في أتون المعركة وأن ابنه سمير التحق بصفوف الأعداء ضده. وسوف نفهم أن سمير، ولأنه يشتهي أن يُخترق، لم يكن ينتمي للطبقة العاملة وإنما للطبقة الحاكمة التي كان والده يحلم له بالالتحاق بها. والحقيقة، فيما يبدو، أن شهوة الاختراق السلبي، المميزة للطبقة العليا، كانت تَرشَح لأسفل فتصيب طبقات أخرى.

(١٨٠) المصدر السابق، ٤٦.

(١٨١) المصدر السابق، ٤٩- ٥٠.

(١٨٢) المصدر السابق، ٦٦.

لم يكن فرار سمير الحَرْفي من المشهد من قبيل المصادفة، فبناء على أوامر الشيخ عطية الجديدة، كفّ سكان الحارة عن استخدام تحيات مثل «صباح الخير» وما يشابهها، واستبدلوها جميعا بعبارة «هذا زمن الفرار». وبالإضافة إلى سمير، فرَّ العديد من سكان الحارة، ومنهم القواد تكرلي وزوجته إكرام، اللذين فضح الشيخ حياتهما السرية القائمة على الدعارة. كما فرَّت فريدة زوجة أبو فجلة، بعد أن وقعت في غرام المدرس الخصوصي لابنتها، واصطحبت معها ابنتها.

ومن المثير للاهتمام عدم استكشاف الغيطاني للجنسية المثليّة الأنثوية في تلك الرواية. فبينما كانت أغلبية نساء حارة الزعفراني تتمتعن برغبات وشهوات كاملة تجاه الرجال، وهي شهوات لم يعد بالإمكان إشباعها، فإن أي منهن لم تفكر في ممارسة الجنس مع نساء أخريات. ويكتسب هذا أهمية زائدة حين نعلم أن أيَّ رجل كن يقتربن منه خارج حارة الزعفراني كان يُصاب بالعنَّة أيضا. ولما كان الشيخ ينشد المساواة بين كل البشر، ومع أخذ توصيف عويس للحالة التي تصيبه في الاعتبار بوصفها عارض «يساوي بينه وبين النساء»، فمن المنطقي أن يبدو الجنس السحاقي بين كل البشر هو الشكل الأكثر مساواة بين الأنداد. مع ذلك، وللمفاجأة، لم يكن ذلك خيارا متاحا أمام الشخصيات. بل أن كل النساء صاحبات الشهوة في الرواية إما هجرن أزواجهن على أمل العثور على رجال خارج محيط الحارة لم تصبهم اللعنة، أو فقدن كل احترام لهؤلاء الأزواج في الحالات التي بقين فيها معهم. وهكذا، حققت النساء واحدة من المواعظ التي اعتاد والد سمير ترديدها، أن «لا أمان للمرأة لو طالت عشرتها».

وبينما سُمح لشخصية نسائية واحدة بالاستمناء،[١٨٣] فلم يعد أي نوع آخر من الجنس ممكنا في عالم ما بعد الرجال. وإذا كان عصر الرجال قد شهد رجالا قادرين على اختراق الرجال والنساء، ورجالا يمكن أن يُخترقوا من رجال آخرين، ففي عصر ما بعد الرجال، المليء بالنساء وأندادهن، لم يبد أي شكل من أشكال الجنس ممكنا بين البشر على الإطلاق، رغم استمرار شهوات النساء تجاه الرجال واستمرار شهوات الرجال تجاه النساء والرجال. فما هو سويٌّ في عالم الرجال يظل سويًّا في

(١٨٣) المصدر السابق، ٢٥٨- ٢٥٩.

عالم ما بعد الرجال. لكن ما لم يكن الغيطاني قادرا على تخيله، برؤيته الطوباوية المقلوبة، ليس هو الجنس «الشاذ»، وإنما الجنس غير القضيبي. وهكذا، نجده يفضِّل اللاجنس على الجنس السحاقي، الذي يظل أمرا غير قابل للتفكير به. مع ذلك فما يريد الغيطاني قوله هو أن النظام الناصري ساوى بين المواطنين من خلال إخصاء الرجال. أما الأكثر إثارة في ذلك التركيب الإدراكي أنه بمجرد أن أصبح المواطنون متساوين، توقف التناسل الاجتماعي والبيولوجي. هنا، نجد أن الأشكال غير التناسلية من الجنس، التي اضطلعت فيها الطبقة الحاكمة والمومسات، قُدِّمت بقدر أكبر من التعميم فأصبحت لا-جنس. في هذا السياق الاجتماعي للجنس باعتباره استجمامي ولا - تناسلي، تؤدي المساواة إلى تناقص السكان والاضمحلال، وهي ثيمات مستعارة من المفكرين الإنجليز المحافظين في حقبة ما بعد الثورة الفرنسية. وسوف نرى كيف أن النظر إلى مصر كدولة يسكنها أناس هم - بالجنس البيولوجي- نساء ورجال سابقون باتوا كلهم مُجنسنين اجتماعيا كنساء، سوف يحتل أفكار عدد من الروائيين المصريين على مدار العقود الثلاثة التالية. ومن هذه الزاوية، ووفقا لرؤى فانون للاستعمار والجنسانيّة، فإن الأمم التي تتخلص من الاستعمار ترث الإستراتيجية التصويرية الاستعمارية التي تدرك الرجال المستعمَرين كرجال مخصيين، وتستبدل الخيال الاستعماري الآخر الذي يصوِّر رجال المستعمرات كفحول، بخيال موازي يحيل الفحولة إلى آخر محلي، وهُم، في هذه الحالة رجال الصعيد. وهذا لا يعني أن بعض الروائيين العرب لم يتطرقوا إلى كيف تمكن الرجل المستعمَر من تحرير بلاده عبر غزو النساء الأوروبيات جنسيا، فرواية الطيب صالح الكلاسيكية موسم الهجرة إلى الشمال قدمت بطلها الرئيس، السوداني مصطفى سعيد، كرجل من هذا النوع، إذ كان سعيد يقول «سأحرر أفريقيا بـ...ي».(١٨٤)

لكن إذا كانت الناصرية قد استأصلت الرجال من مصر فأصبحت في الحاضر مرتعا لطبقة حاكمة تستمتع بأن يمتطيها رجال فقراء من طبقة الفلاحين والعمال، فإن رواية يوسف إدريس القصيرة أبو الرجال تقدم رمزا مختلفا، وإن كان غير منبت

(١٨٤) الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ١٢٢.

الصلة. إذ كانت الرواية المنشورة عام ١٩٨٧، أي بعد عقد من رواية الغيطاني وقُبيل وفاة إدريس، الأكثر وضوحا في رمزيتها الجنسية.(١٨٥) حيث كانت قصة مجازية عن الرئيس عبد الناصر، تُلمِح إليه دون أن تصرح باسمه، وإدانة قاسية، لا للناصرية، وإنما لعبد الناصر نفسه. فإذا كانت التجربة الناصرية قد جعلت كل الرجال المصريين «مساوين للنساء» في رواية الغيطاني، فبالنسبة ليوسف إدريس، فضحت تلك التجربة عبد الناصر نفسه باعتباره «شبه رجل» يعرف حقيقته الجميع لكن لا أحد يتكلم عنها بسبب «الأدب المنافق». كان البطل سلطان (وللاسم دلالته) يرى نفسه ويراه الآخرون «أبو الرجال»، لكنه كان في الحقيقة «شبه رجل» يشتهي أن يمتطيه الفحول من الرجال. تبدأ القصة وتنتهي بسلطان البالغ من العمر واحدا وخمسين عاما- وهي تقريبا نفس السن التي مات فيها عبد الناصر (١٩١٨-١٩٧٠)- وهو فتوّة زعيم عصابة، متزوج ولديه أولاد بالغون، وهو يتأمل في حياته وما أدى به مؤخرا لأن يرغب في أن يمتطيه الرجال، رغم أنه كان أرجل الرجال خلال الشطر الأعظم من حياته. ينظر إلى انعكاس صورته في المرآة، فيشعر بالاغتراب وتجتاحه أزمة وجودية، ويلاحظ أنه بدأ يفقد شعر جسده، متذكرا كيف كان الشعر علامة على دخوله عالم الرجال عندما كان صبيا في الرابعة عشرة، والزغب الناعم على جسده يتحوّل إلى شعر أسود خشن.(١٨٦) ويدرك سلطان أنه اشتهى واحدا من عصابته، كان قد أطلَق عليه اسم «الثور». وبينما يجلس الثور صامتا بالقرب من سلطان وبينما يستعرض سلطان حياته برمتها، في المشهد الأخير، يُفصح سلطان عن شهوته المكنونة تجاه الثور.

في تلك الليلة بعدما لاحظ شعره المتساقط وجسده الشائخ، يستدعي سلطان الثور لينضم إليه في شرفة منزله. لم يتحدث إليه، وإن كان ينظر إليه ويتطلع فيه مليا ويسرح ثانية في غياهب أفكاره. كان الثور مرعوبا، لا يعرف ما الذي أصاب رئيسه. سلطان نفسه لم يعرف ماذا يريد منه. ويحكي الراوي كيف كان سلطان يتأمل في «فكرة أن يستسلم أمام ذلك الشاب المرعوب خوفا منه ومن فحولته وهيلمانه، حتى لقد وفدت إليه فيما

---

(١٨٥) نُشرت قصة يوسف إدريس، أبو الرجال، للمرة الأولى في مجموعة قصصية بعنوان العتب على النظر (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧)، ٦٩- ٩٩.

(١٨٦) إدريس، أبو الرجال، ٧١- ٧٢.

وَفَد من أفكار أن الثور يتصور العكس، ويرتعش خوفا من أن يطلب منه عمه السلطان ما يطلبه الأقوى من الأضعف، فطلبات السلطان أوامر مقدسة، تنفيذها لا مهرب منه ولا إمكان للهرب».[١٨٧] وعندما فكّر في استشارة طبيب نفسي، تساءل ماذا يقول له. ورفض فكرة أن يعترف بما أصابه من «بوادر رغبات غريبة، تأخذ شكل النوبات، التي كانت متباعدة أول الأمر، ثم تقاربت وكثرت، حتى أصبحت حياته وأفكاره لا تكاد تدور حول شيء آخر سواها».[١٨٨] وننتقل مجددا إلى حياته المبكرة، إذ يخبرنا الراوي أنه

> في مداعبات الصبية، أو على وجه التحديد تلك الفترة من العمر التي لا بد يبدأ الصبية يلامسون بعضهم بعضا، ويستجيب بعضهم بلذة أن يكون السالب، والآخرون بلذة الموجب، أو بالاثنين معا، كان سلطان شديد الحساسية أنه لا يرضخ. بل حتى من فرط حساسيته ورغبته في رجولة سريعة مبكرة كان لا يسمح أبدا لأحد أن يلامسه وبالتالي يرفض تماما أن يلامس هو أحدا. رجل صغير، ورث كبرياء أبيه أو قُل ماض قدما في تقليد أبيه وتشبهه به، ذلك الأب الذي كان يعتبره أكثر الرجال رجولة وأعظمهم مقاما، بل لم يحس أبدا ولم يراوده مطلقا خاطر أن أباه رجل فقير، ففي مثل عمره لا يوجد فقراء وأغنياء إنما فقط يوجد رجال رجال، ورجال أنصاف رجال أو لا رجال بالمرة، والفارق الوحيد بين الناس هو ذلك الفارق بين الرجال الرجال والرجال أشباه الرجال.[١٨٩]

كان سلطان المنحدر من عائلة ريفية فقيرة، طالبا ذكيا ومجتهدا يذهب إلى الجامعة، وكان ناشطا يسعى للمساعدة على تغيير المجتمع. فالتحق بالاتحاد الاشتراكي العربي، الحزب السياسي الشرعي الوحيد إبان العقد الثاني من الحكم الناصري. وحصل على شهادتين في التاريخ والاقتصاد وكان يطالع دروسه ليلا ويعمل عامل بناء في النهار، ورغم ذلك استطاع التفوق على زملائه، فكان

> مفخرة الجامعة ثم بقية الجامعات [في البلاد]، مفخرة جيله وكل ما تلاه من أجيال، بل مفخرة من مفاخر مصر ووثبتها التي نقلتها من مجرد دولة محتلة في عالم قبيح قديم إلى دولة قائدة تحرّر وزعيمة شعوب ومفجرة انتفاضات وثورات. حتى أصبح سلطان

(١٨٧) المصدر السابق، ٨٣.
(١٨٨) المصدر السابق، ٧٧.
(١٨٩) المصدر السابق، ٧٩.

> سلطانا فعلا. وكان أول زعيم شباب يقابله الرئيس الزعيم، ويصافحه، بل ويمنحه وساما وتصبح له حظوة، وجاه، وصاحب مدرسة واتجاه، حوله ومعه جيش صغير تابع من النوابغ والمعجبين وتابعي التابعين.(١٩٠)

«لا المال كان هدفه ولا الطموح السياسي كان محركه»، بل كان ينشد «العدل» لـ«المظلومين». وكان يرى أن «الرجل ليس بكثافة شاربه وشدة طغيانه، ولكن الرجل رجل لأنه شهم وكريم وشجاع ومُضحٍّ ومغيث للملهوف وواقف بجوار المظلوم، مع الضعيف حتى يقوى، وضد القوي حتى يعدل ويعتدل، وتصبح قوته في خدمة العدل والحق. والمرأة امرأة لا بحسَبِها ودلالها وأنوثتها، وإنما بعملها الأعظم في أن تكون الأم الأعظم لبشرية أرقى، فالأمومة كالرجولة ليست صفة، ولكنها قيم، درجات عليا من السلوك البشري العاطفي والعقلي وحتى الجسدي، بها تفرَّد الإنسان وعلى هديها وصل إلى قمة في التطور جعلته أسمى حي في الوجود».(١٩١)

وشك سلطان في أن أمه ربما كانت السبب وراء خروج شهواته المفاجئة. لكن أمه «الصعيدية» لم تكن تدلله ولا تقسو عليه. كانت على النقيض من أم صديقه التي كانت تشك في رجولة ابنها كلما عاد إلى المنزل متأخرا، وتتهمه، لأن بشرته كانت فاتحة وشعره مائلا للصفرة، أنه تأخر «لأنه لا بد كان مع الأولاد في حقول الأذرة».(١٩٢)

> ولم يحدث أبدا أن تحققت نبوءة أمه [أم الصديق] من أنه سيصير كذا حين يكبر، مثله مثل شاهين الطحان. وشاهين الطحان هذا كان ظاهرة من الظواهر الكثيرة التي تختص بها بعض قرى الأرياف سواء في بحري أو في الصعيد. رجل بالمظهر والشكل له لحية وشارب وإنما محلوقتان، ولكنه فيما عدا ذلك أنثوي في كل شيء آخر، في طريقة كلامه، في مشيته، في التصاقه الدائم بالمجتمع النسائي في القرية وحتى في عمله، فقد كان يتاجر في الزبدة والسمنة والقشدة ويغوي شباب القرية المراهق بما هو على استعداد لدفعه من نقود، وله سمسار من صعاليك الشباب كان هو الذي يجلبهم له مقابل عطاياه، معروف ومشهور ومحل استنكار كثير من المتزمتين وأهل الورع والتقوى، ولكنه عند الناس العاديين، بحكم طول المدة واشتهار خصاله، أصبح يؤخذ مأخذ

---

(١٩٠) المصدر السابق، ٨٤.

(١٩١) المصدر السابق، ٨٤- ٨٥.

(١٩٢) المصدر السابق، ٨٧.

الظواهر العادية التي لم تعد محل استنكار، وإنما أصبحت فقط محل سخرية البعض ومثلا تضربه الأمهات لأولادهن إذا أحببن أن يخيفوهم [كما في الأصل] من الميوعة أو إطالة الشعر أو «عوج الطاقية».(١٩٣)

لكن أم سلطان لم تكن واحدة من هؤلاء، ولم تطعن أبدا في رجولته. بل إنها عندما ضبطته وهو يأتي حمارة عمه في الحظيرة، استدارت مسرعة وقالت وهي تغادر: «كيف تركب حمارة عمك من غير بردعة يا جحش؟».(١٩٤) وحتى عندما ضبطته وهو يمارس الجنس مع مطلَّقة أكبر منه وعاقبته بالضرب، شعر أنها ضربته لأنه كان عليها أن تفعل ذلك، لكنها كانت في الحقيقة تشعر بالـ«فخر» تجاهه.(١٩٥)

وجاء يوم مصيري عندما استدعاه رجل لينقذه. وهنا تتجلى محاكاة قصة عبد الناصر واستغاثة الشعب الفلسطيني به بأقوى صورها. لقد طُلب منه أن يلبي استغاثة، «استغاثة يدرك صاحبها أنه لم يتوجه إلى الإنسان الخطأ»، حيث كان ذلك الرجل معروف بـ«شهامته»، وجاء المئات والآلاف من أتباع سلطان للمساعدة، لكن أيا منهم لم يستطع اتخاذ قرار، وانتظروه جميعا ليتخذ القرار.(١٩٦) وعلى عكس كافة التوقعات، خرج صوته العميق والرجولي تلك المرة وكأنه صوت «خنثى». وقال «أنا رأيي أننا نفوِّتها عليهم هذه المرة ونرضخ، ونختار نحن بعد هذا وقت المواجهة ومكانها، مع أن الجميع وهو على رأسهم يعلم أن هذه، هذه الساعة من الظهيرة بالذات... هي أنسب وقت، والاحتشاد للمواجهة لحظتها هو أقوى احتشاد، وأن معنى التأجيل ليس تفويت الفرصة، أو تأجيل المعركة، ولكنه، على بلاطة، الخوف والتراجع والهرب».(١٩٧) في تلك الفقرة يشير إدريس بوضوح إلى رفض عبد الناصر فتح جبهة مع إسرائيل، خوفا من إتاحة الفرصة للعدو بتحديد موعد المعركة، حتى انتهى الأمر بمهاجمة إسرائيل له عام ١٩٦٧.

---

(١٩٣) المصدر السابق.

(١٩٤) المصدر السابق، ٨٨.

(١٩٥) المصدر السابق.

(١٩٦) المصدر السابق، ٨٩.

(١٩٧) المصدر السابق ٩٠.

حتى خصوم سلطان لم يصدقوا تراجعه عن نداء الواجب. «حين جاء وقت الجد والقرار يتحداه في عقر داره وعقر مذهبه... ولىَّ الأدبار».(١٩٨) وعندما حاول سلطان لاحقا أن يفتّش في نفسه عن إجابة: لماذا فعل ذلك، استنتج «أنه أبدا لم يكن ذلك الجبّار الذي صنعوا حوله الهالة، ولا ذلك الشجاع الذي ترتعش لمرآه النفوس، أن الخارج فقط هو ما يُظهره هكذا، أما الداخل فكأنه كان طوال الوقت أجوف، فارغا، مجرد طفل أعجبته صورة أبيه ورجولة أبيه وشجاعة أبيه فمضى يقلدها».(١٩٩)

وساءت الأمور، فعندما انسحب سلطان إلى القرية، وهو ما زال يتظاهر بأنه الرجل القوي الشجاع القوي الذي لم يَعُده، حتى وإن ظل الناس يتظاهرون أنه كذلك، بات يطلب الاحترام من الجميع. هنا ترمز القرية إلى مصر، فيما ترمز البلد إلى العالم العربي عموما. وعندما التقى سلطان بأحمد، أحد الفلاحين الشبان في القرية، يقرأ كتابا ويعمل في الأرض، ولم يبادره الشاب بالتحية (الإشارة هنا إلى حركة الطلاب التي اندلعت في مظاهرات عام ١٩٦٨ وقمعها عبد الناصر)، أمر به أن يُضرَب. واعتذر أحمد لـمَّا عرف شخصية سلطان. لكن ذلك لم يكن كافيا. فعندما اكتشف سلطان أن عمَّ أحمد لم يكن سوى شاهين الطحان، بدأ يسخر منه وسأله إن كان قد فعلها مع عمِّه مثل بقية الصبية.(٢٠٠) ولما لم يردّ أحمد على تهكمات سلطان، حاول سلطان

(١٩٨) المصدر السابق.

(١٩٩) المصدر السابق، ٩١.

(٢٠٠) وفي هذا الصدد، كتبت الكاتبة المصرية أليفة رفعت قصة مثيرة للاهتمام بعنوان «بدرية وزوجها»، تحكي عن زوج بدرية الذي يرفض ممارسة الجنس معها بعد إطلاق سراحه من السجن. كان عُمَر ساقيا في إحدى مقاهي الحي وكان يتمتع بشعبية واحترام في حيه، حتى بعدما تبين بعد ذلك أن الجميع (باستثناء زوجته) كانوا يعرفون حبه لأن يلوط به رجال آخرون لدرجة أنه «لو كان امرأة كان زمانه حبل». والجزء المثير في تلك القصة هو أن بطلها عُمر، على عكس قصة إدريس، لم يكن يعاني على الإطلاق، فيما يبدو، من أي شعور اجتماعي بالعار بسبب شهواته وممارساته الجنسية. لكن ما يظل دون تفسير في قصة رفعت هو أن عمر، قبل أن يدخل السجن بتهمة السرقة، وبالرغم من حبه لأن يلوط به رجال آخرون، ظل قادرا على ممارسة الجنس مع زوجته. ولا تقدم القصة تفسيرا للسبب الذي جعله يتوقف عن ممارسة الجنس مع زوجته بعد إطلاق سراحه. والتفسير الوحيد الممكن الذي نجده في القصة هو أنه بعد خروجه من السجن، بدا وأن «السجن زوَّد من مصيبته». انظر أليفة رفعت، في ليل الشتاء الطويل (القاهرة: مطبعة العاصمة، ١٩٨٥)، ٥٣. ويجدر الانتباه هنا إلى أن تلك القصة نُشرت للمرة الأولى بترجمة إنجليزية قبل ظهورها بالعربية ما دعا البعض للتشكك في كونها كُتبت بالإنجليزية أصلا.

إهانته علنا. ففاض الكيل بالشاب، وقفز على سلطان وطرحه أرضا ووضع منجلا على عنقه وأمره أن يعلن أمام القرية جميعا، «أنا مَرَه».ولم يتمكن أحد من التدخل لمساعدته، إذ كان أحمد جادا بشأن قتله. واختار سلطان حياته ونطق بالمطلوب، ما أذهل جميع الرجال. وغادر سلطان القرية بعد ذلك اليوم وأنشأ عصابة، وأحاط نفسه برجال أصغر سنا.

وبعد أن استجمع أفكاره، فيما كان الثور ما يزال في الغرفة وقد تملكه التوقع والهلع، بادر سلطان أخيرا وطلب من الثور أن يمتطيه. «وتم كل شيء. والعرق اللزج الفائح برائحة الكبرياء يتحطم، وعزة نفس تتمزق، وهوان يستسيغه ويستمتع به، روائح لا تفعل باختلاطها إلا أن تثير الغثيان، ولكنها لم تثر أبدا غثيانه».[٢٠١] وتنتشر شائعات أنه أصبح شاهين الطحان آخر، وكان شاهين الطحان قد مات («وقيل إن أحمد ابن أخيه هو الذي استدرجه إلى القناطر وأغرقه»).[٢٠٢] لكنه لم يُبال، ولم يجرؤ أحد أن يقول في وجهه إنهم يعرفون. واستمر في زعامة العصابة، وظل كل رجاله، حتى الثور، حوله، وظل هو «الأسد».[٢٠٣]

بالنسبة لإدريس، كانت هزيمة عبد الناصر وإحجامه عن شن الحرب على إسرائيل لأكثر من عِقد، وانسحابه من العالم العربي إلى مصر بعد ١٩٦٧، وقمعه لحركة الطلاب عام ١٩٦٨، وإصراره على أنه لا يزال الزعيم، حتى وإن كان الجميع من حوله يرونه مهزوما، جميعها شواهد على جُبن أنثوي متأصل تكمن حقيقته في الجسد وشهواته. ليس الموضوع أن سلطان كان أبو الرجال حقا ثم تحوّل إلى شبه رجل، بل العكس. كان إدريس هنا جوهرانيا مخلصا، موضحا أن سلطان طالما كان

---

(٢٠١) إدريس، أبو الرجال، ٩٨.

(٢٠٢) المصدر السابق. وهناك الكثير من الروايات والقصص القصيرة الأخرى في تلك الفترة تقدم شخصيات تمارس وصالا جنسيا مثليًا دون نبرة أخلاقية واضحة. وأحد الأمثلة الجديرة بالذكر هو ثاني السويدي، الكاتب الإماراتي الذي كتب رواية قصيرة حسّية عن بطل يحكي قصته لـ«صديق أبكم» في خليط من الواقع وهلوسات الخيال، مصورا شهواته «الأنثوية» لأن يلبس ويغني مثل امرأة وأن يُخترق من رجال في الديزل (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤).

(٢٠٣) المصدر السابق، ٩٩.

يتقنع قناع الرجل، بينما لم يكن كذلك أبدا في الحقيقة. وعندما أعلن في النهاية أنه «مَرَه»، قالها «وهو يتنفس الصعداء راحة».(٢٠٤) وبعد أن عجز عن مواجهة العدو عندما استُنجد به، بعدما أصابه الجبن واختار الحياة كامرأة بدلا من الموت كرجل رجولي، تفجرت شهوات سلطان وطفت إلى السطح تطلب إشباعها، بأن يمتطيه الثور، وأن يستمتع هو بأن يُمتطى.

لم تكن إعادة كتابة التجربة الناصرية بهذه الطريقة عام ١٩٨٧، أي بعد سبعة عشر عاما من وفاته، من قبيل المصادفة. إذ استُخدمت شخصية الشاذ السلبي منذ السبعينيات كرمز للهزيمة السياسية والقومية، إضافة إلى إيحائها الأدبي بهزيمة الرجولة ذاتها. يتناقض ذلك مع المجازات الجنسية السابقة التي تناولت الإخصاء الحَرفي وليس «الشذوذ» السلبي. وقد قدمت الرواية الكلاسيكية رجال في الشمس للكاتب الفلسطيني غسان كنفاني، والمنشورة عام ١٩٦٣، شخصية أبي الخيزران، وهي شخصية تمثل الزعماء الفلسطينيين والعرب، والذي تسببت شظية قنبلة صهيونية بإخصائه إبان حرب ١٩٤٨.(٢٠٥) وكان إخصاؤه هو الذي أدى إلى وفاة ثلاثة لاجئين فلسطينيين أثناء محاولة تسللهم إلى الكويت الواقعة تحت الاحتلال البريطاني بحثا عن عمل. ويُعدُّ تحوّل المجازات الروائية من الإخصاء إلى العنَّة ثم إلى المثليّة الجنسية الذكورية السلبية تحوّلا مهما. بل أن عددا آخر من الروائيين وكتاب المسرح في التسعينيات سوف يلتقط فكرة تحديد الشهوة في الجسد، واضطرار ذلك الجسد إلى التحوّل وفقا لطبيعة شهوته. بالنسبة لإدريس، كان العِلْق المخنَّث الذي يمثله شاهين الطحان في واقع الأمر مظهرا طبيعيا من مظاهر الحياة، لا تجب إدانته، ما كان غير طبيعي هو أن يكون «أبو الرجال» نفسه عِلقًا. في هذا السياق، يتبين لنا، مثلما في رواية الغيطاني، أنه لم يعد ثمة رجال رجوليون، وأن العالم الآن قد انقسم بين «أشباه رجال» وبين «أولئك الذين ليسوا رجالا على الإطلاق». أما شاهين الطحان، فقد قُتل بعد أن تبين للجميع أن سلطان عِلْق رغم إدعائه أنه ما يزال «أبو الرجال». فإذا كانت

(٢٠٤) المصدر السابق، ٩٦.

(٢٠٥) غسان كنفاني، رجال في الشمس، في غسان كنفاني، الآثار الكاملة، الروايات (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٧٢)، ٢٩- ١٥٢.

الناصرية حوَّلت الرجال المصريين كافة إلى نساء، فقد كشف إدريس أنها حولت عبد الناصر نفسه أيضا إلى امرأة. لقد تسببت قنبلة استعمارية في إخصاء أبي الخيزران في رواية كنفاني، لكن الشذوذ السلبي المتخيَّل لعبد الناصر كان نتيجة لجبنه هو نفسه. وهنا، تكمن مركزية إعلان سلطان أنه «مَرَه» في تحوّله الفعلي إلى امرأة.

بينما صورت الروايات خلال الأربعينيات والخمسينيات تأثير التحديث الاستعماري على الشهوات والممارسات الجنسية القائمة (نجيب محفوظ)، أو حشدتها في خدمة تحويل الشهوات والممارسات لدى شخصيات من الماضي (رئيف خوري)، فقد أدخلت الستينيات، في المقابل، مقاربة جديدة صوّرت التشوّه في الشهوات والجنس تحت تأثير آلة التعذيب التابعة للدولة الحديثة (يوسف إدريس وصنع الله إبراهيم)، أو النسويّة البرجوازية الغربية الجديدة (سهيل إدريس). أما السبعينيات فبدا وأنها تربط المثليّة الجنسية الذكورية بأوضاع الفقر المحلية، وبالرجال الأوروبيين إبان الحقبة الاستعمارية (محمّد شكري)، أو بالفقر والانحلال البرجوازي في الحقبة ما بعد الاستعمارية (غادة السمان). ففي السبعينيات بدأت المثليّة الجنسية تُطرح باعتبارها مجازا سياسيا يؤنِّث الطبقات الحاكمة (إسماعيل ولي الدين وجمال الغيطاني) أو القيادة السياسية نفسها (يوسف إدريس)، كما بدأ فيه تصوير المثليّة الجنسية الذكورية باعتبارها نوع من الانحلال لا عودة عنه، (فرح، وسلطان، ورؤوف، وكل شخصيات رواية الغيطاني).

الفصل السادس

حقيقية الشهوات الأدبية

إذا استثنينا رواية يوسف إدريس أبو الرجال، التي كُتبت في حقبة تحوّلات سياسية واجتماعية، فإن جميع الروايات والقصص القصيرة التي شملها استطلاعنا في الفصل السابق كانت قد كُتبت قبل صعود التيار الإسلاموي والأممية المثليّة. وهكذا، ففي حين شكّلت العلاقة بين الذكورة والاستعمار، وارتباط كل منهما بالحضارة، جزءا من التصويرات المجازية في تلك الروايات، فإن مشكلة الانحلال لم تظهر فيها بوضوح، أو على الأقل ليس ما يتعلق منها بالتركيز على الشذوذ بوصفه السمة الأكثر بروزا في تلك الحقبة. والواقع أنه حتى منتصف الثمانينيات، لم يكن «الانحلال» في الكتابات الأدبية قد أصبح بعد جزءا من الإطار المعرفي (الإبستمولوجي) الغربي والتصنيفات الغربية للشهوات، ليس بشكل واع على الأقل. لكن سرعان ما سيتغير الأمر، وسوف تصبح ثيمات الحضارة والبدائية، والحقوق الفردية الليبرالية، والانحلال (بوصفه مفهوما عنصريا وجنسيا ومناطقيا)، واضحة في عدد من الأعمال الأدبية. كما ستصبح الشهوة الجنسية والممارسات «الشاذة» المبدأ المنظم لتلك القضايا، بل والمحور الذي تدور حوله النقاشات. وسوف يتواكب هذا مع صعود الأممية المثليّة والحركة الإسلامية، وكذا مع ظهور العولمة على الساحة (مع ملاحظة أن مرض الإيدز ما زال غائبا عن الأدب نهائيا).

في هذا الفصل، سوف أناقش أربعة أعمال أدبية رئيسة تجسد هذا التحوّل المهم، بدءا من رواية **مسك الغزال** لحنان الشيخ (١٩٨٨)، مرورا بمسرحية **طقوس الإشارات**

والتحوّلات لسعد الله ونّوس التي نالت شعبية واسعة (١٩٩٤)، وصولا إلى رواية شرف لصنع الله إبراهيم (١٩٩٧)، وانتهاء برواية علاء الأسواني **عمارة يعقوبيان** التي استُقبلت بحفاوة كبيرة (٢٠٠٢). وسوف نلحظ كيف أن هذه الأعمال الأدبية الأربعة كانت أكثر تأثرا بالآراء الليبرالية الغربية حول الشؤون الجنسية، إذ لم تسع إلى تصوير الشهوات والممارسات الجنسية المعاصرة للعرب في ضوء الأعراف الغربية وحسب، وإنما إلى توجيه تلك الشهوات والممارسات صوب تلك الأعراف.

حكاية انحلال

رواية حنان الشيخ، **مسك الغزال** (المنشورة عام ١٩٨٨)[1] هي رواية عن الحضارة والبدائية، وهما مفهومان زمنيان توازيهما في الرواية محددات جغرافية. فلبنان وبريطانيا يمثلان الحضارة، مع قدر من المفارقة، بينما تمثل السعودية البدائية دون أية مفارقة. وهو ما يترجم جنسيا بمسألتي الكبت والقمع، حيث تبدو الحضارة في الرواية زمانا ومكانا لازدهار الشهوات الطبيعية فيما تبدو البدائية زمانا ومكانا لازدهار الشهوات غير الطبيعية. تحكي الرواية قصة أربع نساء يعشن في مملكة صحراوية غير محدَّدة (كل الدلائل تشير إلى أنها المملكة العربية السعودية). وقد جئن من خلفيات وجنسيات مختلفة. فالبطلة الرئيسة سهى، شأنها شأن الروائية نفسها، لبنانية. والدوائر الاجتماعية لسهى هي التي ترسم حدود عالم الرواية. تدشن قصة سهى، المروية بضمير المتكلم، الرواية (وتشكل أطول حكاياتها الأربع)، ثم تتوالى بعدها قصص النساء الثلاث الأخريات، وهن جزء من شبكة سهى الاجتماعية، الواحدة تلو الأخرى: نور، ابنة المملكة الصحراوية، تليها سوزان الأمريكية، وأخيرا تمر، وهي الأخرى من المملكة.

كانت سهى قد انتقلت من لبنان، بصحبة زوجها الذي حصل على وظيفة في مجال النفط، إلى هذا البلد الصحراوي الذي لا نعرف اسمه. ويلازم سهى شعور بالتعاسة في هذا البلد الجديد، حتى أنها لم تعد تشعر أنها ما زالت على كوكب

---

(١) حنان الشيخ، **مسك الغزال** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨).

الأرض. فالمملكة الصحراوية لا تبدو لها خارج الزمان فحسب، وإنما خارج المكان أيضا. «فتحتُ وقتها الباب، ووقفتُ عند عتبته المرتفعة عن الأرض، انظر حولي، عبر البيوت الخشبية الأخرى، المطلية باللون الأبيض، والأشجار القليلة، وخزان المياه، والشمس الحارقة فوق الإسفلت، جعلتني أفكر وكأني في محطة فضاء».[٢] لم تكن سهى في الأيام التي يصفو فيها مزاجها ترى المملكة الصحراوية مكانا بدائيا وساكنا فحسب، بل فضاءً للتحوّل أيضا، ومختبَرا افتراضيا للتطور، حيث يمكن للأجناس الأكثر تطورا من البشر أن تلاحظ كيف مرت الأجناس الأدنى بتلك العملية التطورية من البدائية إلى الحضارة. وبينما لم تكن سهى مقتنعة تماما بأن ثمة تطور كهذا يجري بالفعل، إلا أنها لن تتوانى عن عرض الفكرة على صديقاتها: «كنت في مناقشاتي مع اللواتي يكرهن العيش هنا من عربيات وأجنبيات أتخبط أيضا في التناقض، وأسير بالمناقشة إلى حد اللامعقول بل والتفاهة. قلت لهن إن الحياة هنا مثالية، وإنهن محظوظات، فهن يرين المدن كيف تُشاد، ويشهدن على تحوّل الإنسان من البداوة إلى المدنية».[٣] ولا يتضح إذا كان المقصود بـ«اللامعقول» أو بـ«التفاهة» هو أن تحوّلا كهذا ممكن الحدوث أصلا، أو إن كان يحدث بطريقة مثالية؟

وحين تلحظ سهى أوجه التناقض بين المطار الحديث المجهز بأحدث الوسائل وبين البدائية المحيطة به، تستوعب، عبر منظار الحضارة، منطق النهب الإمبريالي للموارد الطبيعية وأثره على السكان المحليين:

> لم يمض وقت طويل حتى عرفت أني واهمة، ما كنت في الصحراء تماما ولا في المدينة. الصحراء استكشاف فقط، حتى العيش مع أهاليها هو تجربة... سياحية... الطائرات تحط محملة بالبشر وحضاراتهم المختلفة، ولا مجال لرفضهم، إذ هؤلاء هم الذين يعرفون أسرار الصحراء، كأنهم خلقوا في بطنها ويعرفون أين السائل الأسود، كيف يحولونه إلى مقابض وحنفيات ذهب في الحمامات.[٤]

وعندما تحضر حفلا خاصا تغني فيه مغنية محلية مشهورة، نجد أن كل مرجعيات

(٢) المصدر السابق، ٩.
(٣) المصدر السابق، ١٢.
(٤) المصدر السابق، ٣٠.

المقارنة التي تلجأ إليها سهى نابعة من وجهة نظر أوروبية. «حين أطلّت غصون [المغنية] بدت كبطلة من القبائل الإفريقية، كأنها وجدت باروكة الشعر المستعار بين ما خلفته إرساليات الغرب، فخبأت شعرها الزنجي تحتها. كانت غامقة اللون، زنجية الملامح، ارتدت فستانا نصفه أسود ونصفه الآخر أحمر، مكموشا عند الكتفين بكشاكش كبيرة، تنزل حتى الأكمام، سلاسل ذهبية وعقود ملونة تتدلى من الرقبة، وخواتم كثيرة تبرق في الأصابع».(٥) وعندما اعتلت الحاضرات المسرح للرقص، بدأن «يقفزن في رقصة بدائية».(٦) ويبدو أن المساحيق الغربية، مهما بلغ قدرها، لا تستطيع إخفاء بدائية السكان الأصليين للصحراء في ناظري سهى. وهكذا، تفشل باروكة الشعر المستعار، التي تخيّلت سهى أن إرسالية غربية خلّفتها وراءها، بإخفاء شعر غصون الزنجي (للمفارقة لم تحظ الجزيرة العربية بأي حضور للإرساليات الغربية، وإن حظيت ببعض المستكشفين الغربيين). وسوف تظل بدائية غصون السافرة ماثلة أمام عينيّ سهى دائما.

تُصور الرواية سهى كعالمة أنثروبولوجيا غربية مهتمة بمراقبة «الأفارقة البدائيين» في رقصهم «الطقسي». وعندما تسأل صديقَتها الصحراوية نور عن إحدى الرقصات، نجد أن نور هي التي تصف الرقصة بأنها «أصلية».(٧) ويبدو إسقاط الروائية لتصنيفات غربية على قاموس السكان الأصليين أمرا جديرا بالاهتمام، إذ أنه يتطابق مع الإسقاط الممنهج للمفاهيم الأنثروبولوجية، بَله الاستعمارية، الغربية على «البدائيين» الذين يمثلون عموما موضوعا للدراسة. وكما أوضح بيير بورديو، فإن ابن البلد يُجبَر على أن يقول بالضبط ما يصبو عالم الأنثروبولوجيا (أو المستعمر) لسماعه.(٨)

---

(٥) المصدر السابق، ٥٧.

(٦) المصدر السابق، ٦١.

(٧) المصدر السابق، ٦٠.

(٨) في الوضع البنيوي الذي يجعل الساكن الأصلي يتحدث بما يريد الأنثروبولوجي سماعه، انظر بيير بورديو، موجز نظرية الممارسة:

Pierre Bourdieu, *An Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1- 2.

بيد أن السعودية، بالنسبة لسهى المثقفة، ليست مجرد مسرح للمراقبة الأنثروبولوجية فحسب، وإنما أيضا مختَبر خطير يمكن أن ينزلق المراقب، تماما مثل عالم الأنثروبولوجيا الأكثر استنارة، في منحدراته فيتحوّل إلى مشارك في التجربة الجارية. وتجدر الملاحظة هنا بأن الشيخ نفسها كانت قد أقامت في السعودية لفترة من حياتها. ومن هنا يمكن لنا أن نفترض بثقة أن تصويرات سهى للمملكة الصحراوية نابعة من ملاحظات وخبرات الشيخ الذاتية عندما كانت تقيم هناك.

وبينما تقاوم سهى التحوّل إلى مشارِكة في الرقصات «البدائية» التي تراقبها وترويها للقارئ، نجدها تقبل المشاركة في ممارسات «بدائية» أخرى ذات طابع جسدي. فحين تدرك أنها صارت من السكان الأصليين وبأن المختَبر التطوري الذي كان يدفع بالسكان الأصليين نحو الحضارة ربما كانت له آثاره الانحلالية على شخص متحضر مثلها، تواجه سهى أزمة وجودية متعلقة بهويتها ككائن متحضر. وخشية المزيد من الانحلال، ومقاومةً لـ«شذوذ» البدائية لحساب السويَّة المتحضرة، فسوف تختار سهى للسويّة المتحضرة. ولا يمكننا في هذا الصدد اعتبار **مسك الغزال** سبَّاقة في التعبير عن خوف التحوّل إلى البدائية، فخطر «التحوّل إلى البدائية» قائم وموجود في كل المشروعات الكولونيالية، بما فيها الأنثروبولوجية، وفي الرواية الكولونيالية. وفي هذا السياق، تُعد رواية **قلب الظلام** لجوزيف كونراد التعبير الأمثل عن مثل هذا القلق.

يبرز الجنس «الشاذ» على مدار الرواية وفي الحكايات التي ترويها النساء الأربع. فسهى، على سبيل المثال، تعلِّق على رينغو، الخادم السريلانكي الذي يعمل لدى صديقتها الأمريكية سوزان. فهو يمشي «كأنه فتاة مُلمَّة بجمال جسدها». وعندما يقدم لهما الشاي يبدو «وكأنه مُضيفة أنيقة».[٩] وبينما من الواضح أن سلوك رينغو غير الطبيعي تم استيراده إلى المملكة السعودية، إلا أن المملكة الصحراوية سرعان ما ستكشف لنا عن نسختها الخاصة من الشذوذ. فعندما تزور سهى صديقتها المحلية نور، ترحب بها الأخيرة وتتقرب منها شيئا فشيئا، وتبدو خبيرة فيما تفعل. و«فجأة

---

(٩) الشيخ، مسك الغزال، ١٩.

أنفاسُها الساخنة نَبَض لها قلبي، ثمة شعور داهمني فخفت منه، وارتجفت، لكني لم أشأ الانسحاب. بقيت أسيطر على نفسي لأبقى جامدة... وقبل أن تطوِّقني بذراعيها وتشدني إليها، داهمت السخونة رقبتي، هبطَت في آن واحد إلى جسمي، متجاهلة كل شيء. قلت في نفسي نور تقبِّلني، وما فكرت كما في الواقع أن القُبَل هي بين الرجل والمرأة، بل تمنيت المزيد، وكانت نور كلما وصلت نقطة في جسدي أيقظتها، وتركتها قلقة».[10] وبمجرد انتهاء هذا اللقاء الجنسي، شعرت سهى بـ«إيقاع جميل لا تعرفه إلا الغريزة [التشديد مُضاف]». مع ذلك، فسرعان ما استجمعت نفسها. وشعرت بالاغتراب التام عن جسدها؛ الذي خبر هذه المتعة «المحظورة»، «ما أردت... أن أكون أنا وجسدي كيانا واحدا، بل أردت أن أعطيه الأوامر، ليقف ويتصرف كما أشاء أنا. أردت أن أصرف جسدي، وأفتح الباب وأطرده».[11] وتبدو كلمة «غريزة» مثيرة للاهتمام في سياق الانزلاق من البدائي إلى الطبيعي، وهو ما يجعل فكرة الشذوذ أكثر تعقيدا. إذ لا يتضح في هذه الحالة، سواء بالنسبة للشيخ أو لسهى، كيف تبقى الحضارة هي «الطبيعية». والتفسير الوحيد لذلك هو أن الرواية تتمسح بالأعراف البرجوازية الغربية، وتقيس أمور الشهوة الجنسية على مقياسها.

وبدلا من أن تنظر إلى اللقاء الجنسي الذي شاركت فيه للتو على أنه لقاء، أو ممارسة، نجد سهى تنظر إليه كموضوع ذي أبعاد هوياتية. ويرتكز استنتاجها على القيم الغربية «المتحضرة» التي تتبناها وتستلهمها ثقافة محدثي الثراء اللبنانية التي نشأت في كنفها. وسوف تتمكن سهى من تهدئة نفسها واستعادة إحساسها بالهوية متجنبة السقوط في أزمة وجودية عبر إعلان رزين وواع للهوية: «أنا سهى، عمري خمسة وعشرون عاما، أمي الست وداد، والدي الدكتور عدنان، لست شاذة كَسَحَر. رغم أني مع سواي من البنات كنت أضحك وأتسلى وأتغامز على الشباب. طبيعي».[12] ولتؤكد لنفسها أنها «طبيعية»، تسترجع سهى تجربة جنسية غيريّة مرت بها (عندما كانت لا تزال تعيش في لبنان) مع حبيب صديقتها. لكن ذلك لم يكن كافيا لإيقاف

(١٠) المصدر السابق، ٤٧.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) المصدر السابق، ٤٩.

انحلالها. إذ سيواصل الإيقاع الغريزي الذي شعرت به سابقا التصاعد بداخلها، دافعا إياها نحو المزيد من اللقاءات مع نور، لدرجة أنها ستقول، عندما تزورها نور في غرفة نومها يوما: «وقتها فقط بدت علاقتنا حقيقية... ولم أشعر أني زائرة أو متفرجة في هذه المرة».[١٣] والواضح أن انحلال سهى وانزلاقها إلي مشارِكة في الممارسات الشاذة قد أزال الحدود التي حرصت على الحفاظ عليها إبان مراقبتها للمختَبر التطوري الصحراوي. إذ بدا أن العملية التطورية التي ناقَشَتها «إلى حد اللامعقول» لدى وصولها إلى المملكة ليست، في حقيقة الأمر، سوى عملية انحلالية، فقد كانت سهى ذاتها تتحوّل من الحضارة إلى البداوة والبدائية. وهنا تكمن «لامعقولية» و«تفاهة» رأيها السابق حول فوائد الحياة في المملكة الصحراوية. ولا يعني ذلك أنها أدركت الآن فقط أن البلد في حالة ثبات وركود، بل باتت تدرك أنه يتحرك بنشاط ولكن في الاتجاه الخاطئ، على الأقل بالنسبة للكائنات المتحضرة.

لم تكتف الروائية بجعل نور تصف رقصة محلية بأنها «أصلية»، مستخدمة مصطلحات أنثروبولوجية غربية، وإنما بدت الشيخ أيضا، في بعض الأحيان، مرتبكة بصورة تستعصي على التفسير فيما يتعلق بعدم فهمها للإطار المعرفي (الإبستمولوجي) الجنسي لنور. إذ ظلت الشيخ (وسهى) تستدعي نور، التي ترى نفسها سويّة وسوائية في مجتمعها، كي تصف لنا جليلة، مربية الفتيات الأرستقراطيات التي ترقص في الحفل، بأنها «مخيفة، لازم شاذة... [وتتأمل سهى] وما فكّرتُ في هذه الكلمة إلا بعد قليل».[١٤] واللافت للنظر أن سهى والشيخ تبدوان عاجزتين عن فهم الممارسات الجنسية المحلية وإطارها المعرفي (الإبستمولوجي) المحلي إلا من خلال التصنيفات الغربية. فإذا كانت سهى تفهم بأن سَحَر، صديقتها اللبنانية السحاقية، شاذة عن السويَّة اللبنانية كما تدركها، فالمفترض أنها تفهم أيضا، وبوضوح، أن نور وجليلة تتصرفان من داخل مجال السويَّة الصحراوية. مع ذلك، لا تكف الشيخ عن اللجوء إلى التصنيفات اللبنانية للشذوذ، بل ولا تنطق بذلك إلا على لسان نور.

(١٣) المصدر السابق، ٥٤.

(١٤) المصدر السابق، ٦٠

ويصعب تصديق زعم سهى بأنها لم تفكر في كلمة «شاذة» إلا بعدما نطقت بها نور، فهذا التصنيف ذو معنى بالنسبة لها هي أكثر بكثير مما هو بالنسبة لنور.

ويبدو أن الرواية تسعى للمزاوجة بين أمرين تستحيل المزاوجة بينهما: فهي تصف المملكة الصحراوية وتصدر حكما عليها بأنها مكان بدائي تسوده شهوات جنسية غير مكبوتة متعددة الأشكال والأنواع، دونما قيود حضارية، مما يذكرنا بالتوصيفات الغربية الداروينية الاجتماعية والفرويدية للجنسانيّة البدائية والطفولية، وفي الوقت ذاته تستخدم التصنيف الغربي المتحضّر للجنسانيّة السويَّة والشاذة للحكم على الجنسانيّة الصحراوية. لكن، إذا كان كل سكان المملكة، كما نستشف من الرواية، ينخرطون في ممارسات جنسية مثليّة، فكيف يمكن وصف جليلة بأنها «شاذة» بأي حال؟ عمَّن تشذ في مجتمعها؟ وكيف لنور، التي تمارس الوصال الجنسي المثليّ، أن ترى جليلة شاذة عنها؟ هذا التناقض لا يكمن في نور بقدر ما يكمن في ارتباك الشيخ الواضح بشأن محور الحضارة والبدائية الذي شيدت حوله روايتها بأكملها. أما سهى، فيبدو أن الإشارة السحاقية الوحيدة التي وردت في حكايتها كانت لوصف سَحَر اللبنانية، التي أسقطتها على المجتمع الصحراوي.(١٥)

تنهار نور عندما تقرر سهى أن تهجرها وألا تسمح لنفسها بالانحلال إلى البدائية، وتفشل كافة محاولات نور لإقناع سهى باستئناف العلاقة. وتتدخل كوكب، مربية نور التي تحتل منزلة أمها، وتزور سهى على أمل إقناعها بـأن«تتصالح» مع نور. وقبل لحظات من زيارة كوكب غير المتوقعة، نرى سهى تجلس وحيدة تتأمل عصفور الكنار الخاص بها، الذي توقف عن الغناء بمجرد أن جاءت له بوليفة من الجنس الآخر. وتفسر سهى ذلك بأن غناءه كان تعبيرا عن اشتياقه لحبيب من الجنس الآخر. مع ذلك، تبدو تأملاتها للكنار مقصودة لتدعيم فكرة أن الغيريّة الجنسية هي الترتيب

---

(١٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن مسألة تصوير السحاق في الأدب قد وردت بتفاصيل أكثر في رواية أنا هي أنتِ (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠) للروائية اللبنانية إلهام منصور. وتحكي الرواية محنة شابة لبنانية، سهام، تندفع وراء شهواتها المثليّة، في باريس أولا، ثم في بيروت، رغم الحظر الذي تواجهه من مجتمعها وأمها. تلك الرواية الركيكة تسجل الكثير من حجج الأممية المثليّة وتقدم نظريات دارجة للشهوات المثليّة والغيرية كما لو كانت نظريات تنتمي لعلم الاجتماع.

الطبيعي للأمور. فبعد أن وصفت سهى طقوس وصال الكنار مع وليفته، تخبرنا سهى: «أيقنتُ أنه بحاجة إلى أنثى لما تلوَّث إطار المرآة من كثرة ما وقف الكنار ونظر إلى نفسه، واقترب يلامس صورته وهو يُميل رأسه، ينقر صورته ويغني. لما دخلَت حياته بريشها ودمها ما عاد يغني ويشكو وحدته وشوقه».[١٦] والمثير أن سهى لا تعتبر أو تلاحظ أن غناء الكنار لانعكاس صورته في المرآة قد يدل على انجذاب نرجسي و/ أو مثليّ الجنس، ما جعله يغني طربا، وأنه ربما توقف عن الغناء لدى دخول أنثى الكنار إلى حياته لأن ذلك أصابه بالتعاسة. وعلى أي حال، فقد أُدرجت قصة الكنار خصيصا لتطبيع الغيريّة الجنسية في ذات اللحظة التي جاءت فيها كوكب لتقطع تأملات سهى وتُقحم ترتيبا جديدا للأمور، ترتيب لا تظهر فيه الغيريّة الجنسية باعتبارها الممارسة الجنسية الطبيعية الوحيدة. وهو أمر كانت سهى قد خبرته، كما تخبرنا الرواية، على مستوى «الغريزة».

بينما كانت سهى مستغرقة في أفكارها، سمعت جرس الباب: «استغربتُ، من لا يعرف كيف يفتح الباب الخشبي؟ كانت كوكب».[١٧] والواقع أن دخول كوكب يسجل ما يشبه صداما بين حضارتين، أو ربما صداما بين كوكبين أو كائنين سماويين (لاحظ دلالة اسم كوكب). وتجري الأمور هكذا: تحاول كوكب إقناع سهى بالعودة إلى منزل نور والتصالح معها. وبمجرد دخولها منزل نور، مرتعبة، تقول سهى لنور، «ولو نور؟ بتبعتي أمك؟». وتبدأ نور في الصراخ بهستيريا. وتعود أمها وتنهال بالهجوم على سهى لما سبَّبته لابنتها من ألم. وفيما تتصاعد نبرة التهديد في حديث الأم ويرتفع صراخ نور، يأتي ردّ فعل سهى الحضاري الذي ينفي عن كلتيهما صفة الإنسانية: «لم أستطع إلا أن أفكر بأن نور وأمها مصاصتا دماء، حظيتا بفريسة، ويجب الهرب فورا».[١٨] ولا تستطيع سهى أن تتخيل أن أم نور تفهم طبيعة العلاقة بينها وبين ابنتها، وتظنها لا تعرف الحقيقة، ومن ثم تحاول أن تشرح: «اللي بيني وبين

---

(١٦) الشيخ، مسك الغزال، ٦٤.

(١٧) المصدر السابق، ٦٥.

(١٨) المصدر السابق، ٦٩.

نور حرام ما يجوز».[19] لكن كوكب ترد مسرعة: «حرام يا بنية، حرام، لكن الزنا مع الرجل حرام أكثر وأنت عارفة نور وأبو عيالها».[20] وعندما تيأس كوكب من إقناع سهى بالعودة إلى نور، تمد لها يدها بعملة ذهبية كثمن مُحتمل للخدمات التي تطلبها منها، فتفكر سهى «إنها مخلوق من قارة أخرى».[21] وتعود سهى لبيتها مسرعة عازمة على العودة إلى لبنان الذي مزَّقته الحرب. وتبدأ بالتفكير فيما ستقوله لزوجها. كانت إحدى خططها أن تقول له: «ما فيني حس أنا عم عيش تجربة. أنا عربية، المفروض عندي علاقة مع هالحضارة [في المملكة الصحراوية]، بس مش حاسة عندي علاقة. أنا بدنيا والعالم هون بدنيا ثانية».[22] هذا الحكم الذي تصدره سهى (والشيخ نفسها كما نفترض) يدين لأفكار الكثير من الكتاب العرب المناوئين للخليج، الذين يكتبون أنواعًا أخرى من الأدبيات، ومن بينهم ياسين الحافظ وجورج أنطونيوس، اللذين التقينا بهما في المقدمة.

تسهم رواية مسك الغزال في نفس الإطار التطوري الرامي للإنقاذ، هذه المرة، إنقاذ العرب اللبنانيين من الاتهام الأوروبي بالبدائية، وإسقاطه على عرب الخليج. مع ذلك، لا نقول إن كل الروايات العربية التي تعاملت مع المملكة العربية السعودية أو الخليج عموما تطرح مجازات تطورية من هذا القبيل. فرواية البلدة الأخرى للروائي المصري إبراهيم عبد المجيد، على سبيل المثال، تسجل حياة عامل مصري مهاجر إلى المملكة السعودية بقدر كبير من الحساسية، ليس في تصويرها للسكان السعوديين فحسب، وإنما أيضا في تصويرها للعمال المهاجرين من جنسيات أخرى، ودون أن تسعى لطرح محور حضاروي.[23]

هكذا تحل سهى تلك المعادلة الحضارية. حين تشعر أن كلماتها لزوجها لن

---

(١٩) المصدر السابق.
(٢٠) المصدر السابق، ٧٠
(٢١) المصدر السابق.
(٢٢) المصدر السابق، ٧٢.
(٢٣) إبراهيم عبد المجيد، البلدة الأخرى (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).

تكون مقنعة، تتخيل محادثة أخرى: «بدي عيش حياة طبيعية».[٢٤] ولا نفهم أي حياة طبيعية ستعيشها في لبنان الغارق في أتون حرب أهلية وغزو أجنبي. للمفارقة، يبدو لبنان، المتحضر، أقل كبتا للشهوات العُنفيَّة، حيث تُفصِح فيه النوازع الإنسانية العنيفة عن نفسها دون الكثير من الكبت، بينما قد تواجَه الشهوات الجنسية غير الطبيعية بالكبت وتوصم بالشذوذ. على النقيض تبدو المملكة الصحراوية مكانا تظل فيه النزعات العُنفيَّة تحت السيطرة، وتنطلق فيه الشهوات الجنسية، غير الطبيعية والطبيعية، بلا رادع.

في المطار، وهي تستعد لمغادرة الصحراء متجهة إلى لبنان، تشعر سهى بأنها تحرّرت. فابنها عُمر إلى جوارها مع طائر الكنار ذي الميول الغيريّة في قفص. فإذا كان لقاؤها الجنسي في الصحراء قد جلب الانحلال إلى جسدها وليس إلى عقلها، الذي استطاعت إنقاذه، فإن رحيلها عن هذا المختبَر التطوري سوف يعيد توحيد جسدها وروحها على السلَّم التطوري، جامعا بينهما ثانية في تناغم طبيعي: «أشعر أني إنسانة طبيعية، لم أعد سهى الصحراء، وسهى المدينة».[٢٥] لكنّ هذا يتناقض تناقضا تاما مع ردة فعل سهى المبكرة تجاه مُتعها الجسدية. ففي البداية عرَّفت سهى المتعة باعتبارها «غريزة» خالصة وسعت إلى الفصل بين جسدها الطبيعي وبين عقلها الاجتماعي، وهي الآن تعيد ترتيب الأعراف الاجتماعية فتراها طبيعية، وترى «الغريزة» غير طبيعية. وهنا يكمن الارتباك البادي على سهى بشأن مفهوم الحضارة والثنائيات التي تعززها. إذ نجد سهى، وهي على متن الطائرة عائدة إلى وطنها، تؤكد، غير واعية بتناقضها، أبدية الصحراء: «تراءت لي الصحراء، كما رأيتها أول مرة، رمالا ونخيلا، حياة، محورها الإنسان الذي بلا أشياء ولا جوانب. فقط على عقله أن يخترع ما يجعل دقات قلبه تسرع، أو تظل تدق بنظام. أن يبحث بنفسه عن البريق المدفون، وأن يعرف كيف يتعامل مع فصلين بدل الفصول الأربعة».[٢٦]

(٢٤) الشيخ، مسك الغزال، ٧٢.

(٢٥) المصدر السابق، ٨١.

(٢٦) المصدر السابق، ٨٢.

وإذا كانت سهى قد غادرت الصحراء من أجل الحضارة، فقد ظلت بدائية الصحراء وما تمثله من مختَبَر تطوري للسكان المحليين، ذوي التأثيرات الانحلالية على الزوار المتحضرين، على حالها. فعندما تروي نور قصتها، كمخبرة محلية، لا ترويها كمواطنة محلية وإنما كإسقاط غربي، أو، على وجه أدق، كما قد يرويها عالم أنثروبولوجيا غربي. وهنا يصبح لاسم «نور» دلالته، فهي تنير للغربيين بلدها الأصلي. كذلك، وكما سنرى لاحقا، فإن عجز الروائية عن التماهي مع نور إلا من خلال عملية الإسقاط سوف يُملي تصويرها للمرأة الأصلية الأخرى في الرواية، تمر. إذ يبدو أن نور من جانبها تروي قصتها لجمهور غربي متخيل: «أنا جميلة. من الشرق أخذت سواد شعري وطوله وسحنتي الفاتحة الاسمرار، ومن الغرب ملابسي وكل ما حولي».[27] وعندما تصف الشاب الذي يعجبها وتُعدد مواطن إعجابها به، فهي تفعل ذلك ليس كامرأة من محدثي الثراء، وإنما كغربية مثقفة تستهزئ بالذوق المبتذل لمحدثي الثراء من العالم الثالث: «يُحب التعليقات، وكل ما تصوره الحضارة. من آخر موديل سيارة إلى أدوات التزلج، إلى سيف علي بن أبي طالب من الاستينلس ستيل الياباني الصنع، إلى كرسي أثري من الأوبيسون، إلى نوع من عسل يوجد في أعلى التيبت، إلى حقيبة يد مصنوعة من جلد النعامة».[28] وسوف تقدم الرواية حُب التسوق والشهوات الجنسية على أنها المؤشرات على القيم الحضارية.

وتتعجب نور من كونها «ما عرفتُ أن سامر يحب جنسه أيضا إلا أثناء إحدى سفراتنا».[29] وبغض النظر عن دهشتها، يبدو أن شهوته تجاه جنسه، كما هو الحال في الغرب الحديث، تمنعه بالفعل من اشتهاء النساء- «وجدتني أكتشف زيف رغبته عند مضاجعتي إذ كانت رغبة خيالية ومتواصلة تفتر معظم الأحيان في منتصفها».[30] على الرغم من ذلك يستمر تناقض نور، أو ربما الشيخ. فبعد أن أخبرتنا أن شهوة سامر تجاه النساء فاترة، تعود نور وتقول، دون أدنى إحساس بالمفارقة، إن زوجها

(٢٧) المصدر السابق، ٩٢- ٩٣.

(٢٨) المصدر السابق، ٩٣.

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق، ٤٩

«يحب الجنسين».[٣١] لكن سامر يطلّقها رغم ذلك ويختار عشيقه المغربي، وليد، بدلا منها. وحتى سوزان الأمريكية تخشى من القَدَر الذي ينتظر زوجها الأمريكي في عالم المملكة السعودية الدافع للانحلال الجنسي. وتفسّر فتوره تجاهها بأنه شذوذ، وبأنه «يحب الرجال، أو ربما له علاقة برينغو [الخادم]».[٣٢] ورينغو في هذا التخيل يبدو مولَجا فيه، لا مولِج دون شك، ليس فقط في خيال سهى التي لاحظت أنوثته من اللحظة الأولى، وإنما أيضا في خيال سوزان الأمريكية وعشيقها السعودي. ويستمر ذلك التناقض في وصف نور لسامر. فمن ناحية، نجد تعريفا لشهوات رينغو الجنسية من داخل عالم الصحراء من حيث هدفه الجنسي، أي ميله لأن يُولِج فيه الرجال، وليس من حيث اختياره للموضوع الجنسي، أي اشتهاؤه للرجال في حد ذاتهم، بغض النظر عن طبيعة ممارسته معهم. مع ذلك، فمن ناحية أخرى يُدمج رينغو، مثل سامر من قبله، في أجندة الأممية المثليّة، حيث يجب على كل شهوة مثليّة أن تؤدي إلى غايتها المحتومة، ألا وهي الرفقة الرومانسية، كما يحدث بين الغيريّين الغربيين، الذين تسعى الأممية المثليّة إلى تصويرهم كنموذج يُقتدى به.

وبدهاء، تصف لنا سوزان كيف يمكن للجنسانيّة المتحضرة الحديثة أن تتوافق مع الجنسانيّة «البدائية»المنحرفة متعددة الأشكال، في سياق النهب الإمبريالي:

> المعجبون برينغو من أهالي الصحراء في ازدياد، وهو يَقبل كل المواعيد، معللا لربما تعرف بشخص واحد، ملائم، حتى يقطع علاقاته الكثيرة ويستقر. وما كان هذا سهلا، امتلأت الصحراء بأمثاله، الشركات الأوروبية أخذت تفضّل توظيف الشاذين والإتيان بهم إلى الصحراء من ناحية مادية وعملية. يوفرون المصاريف والبيوت الكبيرة، ومواصلات العائلة ومدارس الأولاد، ومشاكل الزوجات وفراغهن. ثم لا اشتياق إلى امرأة، لا كبت يجرّ إلى إهمال العمل، وعدم تحمل الصحراء، وطلب العودة إلى بلادهم، أو الإجازات المتتالية.[٣٣]

وبعيدا عن انشغال سوزان بالممارسات الجنسية لرينغو، نجد أن معاذ، عشيقها

(٣١) المصدر السابق.
(٣٢) المصدر السابق، ١٤٨.
(٣٣) المصدر السابق، ١٦٨ - ١٦٩.

السعودي المتزوج، هو الذي يتذكر رينغو حين يرى رجالا يرتدون سراويل ضيقة في لندن، وهي السراويل التي يحب رينغو ارتداءها، فيقول «فينك يا رينغو، حتى يذوب عقلك!». ويضيف معاذ، وهو ينظر إلى شاب بريطاني: «والله لو هذا الرجل يتمشى بشارع النافورة، حتى ينطّ عليه اللي توُّه تزوج».(٣٤) ولا يتضح لماذا لم «ينطّ عليه» معاذ. ربما كانت الشهوة تتحدد بالموقع الجغرافي، حيث تتفجر في شارع النافورة بطرق لا يمكن أن تتفجر بها في ساوث كنزنجتون!

مع ذلك، تُستغل كل تلك الحكايات للمضي قدما باتجاه التطور بوصفه الغاية النهائية المرجوَّة. وغالبا ما تبدو الذوات المتطورة واعية بتطورها (أو انحلالها في حالة سهى). البعض يشتهي التطور (تَـمْر)، وآخرون يقاومونه (بعض الرجال)، لكن آخرين يريدون الانتقاء منه (نور). إن تَـمْر، التي صادقتها سهى لفترة قصيرة، هي واحدة ممن يشتهون بلوغ الحضارة عبر عملية التعلم. إذ نجدها، مثلا، تشكر سهى بعد أن أقلَّتها الأخيرة بسيارتها في رحلة للحصول على رخصة محل تجاري.

> نهضتُ أقبِّل سهى على الوجنتين قائلة: «ما أعرف ويش عملت من غيرك، مشكورة من قلبي يا حبيبتي». ظنَّت سهى أني أقصد السيارة وسعيد [السائق]، بينما كنت ممتنة لأني تعرفت من خلالها على الحياة الأخرى في الصحراء والتي كنت أجهلها ابتداء بالألوان والأثاث وانتهاء بالحضارة. شكرت الله لأني ذهبت إلى الجمعية، ولأن سهى كانت معلمتي، ولأني آكل قطعة كاتوه في هذا الصحن الأبيض وعليه رسوم الزهور، وأشرب الشاي وأضيف إليه العسل بدل السكر.(٣٥)

وإذا كانت تَـمْر عرفت عن الحضارة من سهى، فقد تعلَّمَت الكثير هي وعمتها عندما سافرتا إلى لندن. فهناك تلقَّت كلتاهما درسا جيدا حول ماهية الحضارة. وسوف تكون النتيجة قبولهما الانتقائي لها:

> تُنصت عمتي ثم تقول: «الله يبارك برشيد، ويبارك فينا، أولاد الإنجليز يُخلقوا أغراب عن أهلهم ويموتوا أغراب. لما الدكتور الإنجليزي عرف كيف نعيش، وكيف ما نترك أهلنا، وهم ما يتركونا قال لي: (أنتم متحضرين أكثر منا)، سألتُ مريم

---

(٣٤) المصدر السابق، ١٥٣.

(٣٥) المصدر السابق، ١٩٨.

الإنجليزية [واسمها الأصلي ماريا]... (والحاصل شو يبغي الدكتور؟) وفسرت لي مريم بالعربية كلمة الحضارة. يعني اختراع الطائرات، يعني التقدم والحياة الحديثة والآلات، قلت لها قولي للدكتور: (أنا صدَّقت عن الطائرات لأني ركبت فيها، وعن بواخر البحر، لأني سافرت فيها. والسيارات لأني تنقلت فيها، لكن ما صدَّق أن الإنسان طلع القمر ولو شفت مليون صورة. كيف قدر يوقف الرجل عليه والقمر قد رغيف الخبز وما وقع؟) وقولي للدكتور (ما صدَّق أن الأرض تدور، وأنها مثل التفاحة. لو الأرض تدور لكان سريري هذا صار هناك، والطاولة صارت مكان سريري). قوليله، هذا أوهام، لكن أحسن ما يزعل قوليله عمتي آمنت بالراديو وبالتلفزيون، الإثنين يسلوا والإثنين عال، ولو لما سمعنا الراديو أول مرة قلنا هذا الشيطان، وشفنا التلفزيون وقلنا هذا جد الشيطان)».[٣٦]

هذا التفاعل مع الحضارة بوسعه أن يلقي الضوء على الديناميكية التي وضعتها الشيخ للرواية. فبينما يُقدِّر الطبيب الإنجليزي الروابط الأسرية الوثيقة لدى غير المتحضرين، ويُقدِّر غيرُ المتحضرين بدورهم التكنولوجيا التي جلبتها الحضارة، نجد أن سهى، بل والشيخ، هما من تنتفعان بمزايا كل من العالَمَيْن. وهنا يمكننا تفسير ما يعانيه لبنان من عنف وحرب أهلية، وأيضا ما تعانيه سهى من تناقضات داخلية وتردد بين الأضداد، باعتبارهما ردود أفعال على هذه المكانة الوسطية بين الحضارة والبدائية التي تؤصل لها الرواية. بل أن سهى نفسها لديها تفسير مختلف للراديو والتلفزيون. فعندما شعرت بالاغتراب التام عن الحياة في الصحراء، انسحبت إلى منزلها حيث «أخبار العالم عبر الراديو والتلفزيون تبدو ضرورية. يشعر من يسمعها أنها تتحدث عن الإنسان والحياة اللذين يعرفهما».[٣٧] وربما تُقدِّم كوزموبوليتانية سهى هنا تفسيرا يوضح كيف عجزت، رغم كونها عربية، عن الانتماء إلى المملكة الصحراوية في حين استطاعت أن تنتمي إلى أخبار «العالم» (اقرأ: الغرب).

وفيما تستمر النساء في العيش ويناضلن داخل البلد الصحراوي (المملكة العربية السعودية)، كما هو حال النساء في كل مكان، فإن سهى هي التي تقرر وتختار العنف

---

(٣٦) المصدر السابق، ٢٠٣.

(٣٧) المصدر السابق، ٣٧.

الحديث غير المكبوت بدلا من الحسية غير المتحضرة. مع ذلك فقد أثارت الشيخ ريبة البعض حين أعادت صياغة روايتها في الترجمة الإنجليزية. ففي حين تغادر سهى الصحراء في نهاية الجزء الأول من الأصل العربي للرواية، نجد أن قصة سهى في النسخة الإنجليزية تنقسم إلى قسمين، كما قوسين يحيطان بالرواية، واحد في البداية والآخر في الخاتمة.[٣٨] وتنتهي النسخة الإنجليزية من الرواية، وعنوانها نساء الرمال والمر، برحيل سهى عن هذا المكان غير المتحضر الذي لا يُحتمل العيش فيه، مخلِّفةً لدى القارئ انطباعا بأن الخروج من المملكة السعودية هو المهرب الوحيد (كذلك عكست الروائية ترتيب حكايتي نور وتَـمْر، حيث تأتي قصة تمر الثانية بعد قصة سهى). وهكذا، ينهي القارئ العربي الرواية وهو لا يزال في المملكة الصحراوية مع تَـمْر، في حين يُنهي القارئ الناطق بالإنجليزية الرواية بالفرار مع سهى خارج هذا المكان المرعب.

استُقبلت الرواية بترحاب من قبل نقاد غربيين لتماشيها مع أهواء القرّاء الغربيين، حيث احتفوا بالرواية ووصفوها بأنها «لا تُنسى» حيث تُصّور الحياة في «قفص الصحراء الذهبي الهائل»، على حد تعبير إنترناشيونال هيرالد تريبيون.[٣٩] بل وحرص ناشر الطبعة الأمريكية من الرواية على تقديم وصف أكثر كشفا لمحتواها على الغلاف الخلفي. فالرواية ليست وصفا للحياة في المملكة الصحراوية، وإنما «لحياة النساء العربيات المعاصرات اللاتي يعشن في الشرق الأوسط... وهو مجتمع ما زال منغلقا». وقد ارتأت جنين عبوشي أن مسك الغزال مكتوبة أصلا للجمهور الناطق بالإنجليزية: «فالإشارات [في الرواية] الخاصة بالثقافة الغربية وغير المألوفة للعرب تمضي بلا تفسير، بينما تصر الكاتبة على تفسير الإشارات للعادات أو الممارسات الخاصة بالسياقات العربية».[٤٠] وفيما تُغفل وسطية سُهى بين الحضارة

---

(٣٨) Hanan al- Shaykh, *Women of Sand and Myrrh* (New York: Doubleday, 1992).

(٣٩) الغلاف الخلفي للطبعة الإنجليزية المذكورة في المصدر السابق.

(٤٠) جنين عبوشي، «مخاطر الاستغراب: كيف يُدفع الروائيون العرب للكتابة للقرّاء الغربيين»:
Jenine Abboushi Dallal, «The Perils of Occidentalism: How Arab Novelists Are Driven to Write for Western Readers,» *Times Literary Supplement*, 24 April 1998, 8.

والبدائية في الوصف المطبوع على الغلاف الخلفي للطبعة الأمريكية، تظل سهى البطلة التي يتماهى معها القراء. بل أن القرّاء الغربيين قد يتماهون معها أكثر مما يفعلون مع سوزان الأمريكية البيضاء، التي تعجز، بخلاف سهى، عن استيعاب ماهية لعبة الحضارة والشهوات الحديثة، حتى وإن كانت، مثل سهى، لا تكف عن المشاركة في تلك اللعبة.

ويلحظ قارئ الرواية أنها تقدم صورة معكوسة للتصورات النمطية المعتادة للأيديولوجيات الجنسية التي تعتنقها الحداثة الغربية. فلدى مناقشة الحياة في أوروبا، كثيرا ما تتمحور السجالات حول ثنائية التراث في مواجهة الحداثة، حيث تُقدَّم الحداثة بوصفها موطنا لكل من الرخاء والفساد- المدينة هي موطن الرذيلة، والريف هو موطن الفضيلة. في تلك السجالات، يسود مجاز الانحطاط، لا مجاز الشذوذ أو الانحلال. لكن ما تطرحه الرواية هو تأصيل لتصورات نمطية حول ثنائية التراث في مواجهة الحداثة من وجهة نظر كولونيالية، تصبح فيها لا-أوروبا البدائية، التي تفتقر إلى الحضرية وحياة المدن، حسب هذه الطروحات، موطنا للانحرافات والشذوذات عن الأعراف الحضرية المتحضرة الراسخة لدى أوروبا.[41]

وإذا كانت الشهوات الجنسية لدى عرب الخليج خطيرة بسبب غوايتها البدائية، فإن فرصة المرء في مقاومتها تبقى أكبر خارج الأراضي الخليجية. وهذا ما تسعى لإظهاره رواية جمال الغيطاني **رسالة البصائر في المصائر**، القائمة على مشاهد أدبية متخيلة. وفي سبيل ذلك، تضع الرواية مصر السادات تحت المجهر.[42] فحين يبرم السادات معاهدة سلام استسلامية مع العدو، وتُباع البلاد فعليا للأمريكان والأوروبيين وعرب الخليج، تختفي منظومة القيم التي سادت في مصر حتى ذلك الوقت وتتلاشى. وتحل النقود محل الأخلاق كمعيار للنجاح. وفي هذا السياق، الذي حرص الغيطاني على وصفه، نرى شابا، كان والده يأمل له أن يشغل وظيفة دبلوماسية في وزارة الخارجية

(٤١) يجدر أن نقارن تلك الرواية برواية لاحقة للشيخ تدور أحداثها في لندن نفسها وتتضمن شخصية سمير اللبناني الذي يشتهي الرجال. انظر حنان الشيخ، **إنها لندن يا عزيزي** (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠١).
(٤٢) جمال الغيطاني، **رسالة البصائر في المصائر** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٩).

عندما يكبر ويتخرج من الجامعة، ينتهي به الأمر إلى العمل في أحد الفنادق الجديدة التي باتت تشكّل معالم بارزة في المشهد القاهري لخدمة اقتصاد السياحة الجديد الذي اجتاح البلاد. ويجد الشاب، الذي لا نعرف له اسما (كل الشخصيات في هذه القصة تظهر بلا أسماء) نفسه وقد استدعاه مديره المصري ومدير مديره الأمريكي للقيام بأعمال (ينال مقابلها راتبا مجزيا) لم يكن يتخيل أن تكون جزءا من مهام وظيفته. ومنها مرافقة بعض ضيوف الفندق وتقديم خدمات جنسية كاملة لهم، من ضمنهم امرأة أوروبية تعمل في شركة طيران أوروبية، وأخرى أمريكية عجوز تدفع له لمجرد أن يحدثها عن مصر في جلسة خاصة بحجرتها في الفندق.

لكن المهمة الجنسية الثالثة التي أُسندت إليه هي التي ولَّدت عنده قدرا كبيرا من القلق. فعندما يلاحظ أحد شيوخ الخليج الشاب يبدأ في مغازلته ويهديه ساعة باهظة الثمن، ويرفض الشاب، متعللا بعدم قدرته على ردّ هدية بنفس القيمة. ويستشيط المدير المصري غضبا من الشاب الجامعي، ويشرح له، كما فعل من قبل، كيف ضخَّ المستثمرون المحليون والأجانب ستة عشر مليون دولار في الفندق ويريدون رؤية العائدات سريعا. وأخيرا يواجه الشاب رئيسه: «هل من الشُغل أن يقرص الشيخ خدَّه ويُبدي الرضا؟ هل من العمل أن يغمز له بعينه؟ هل يقبل على نفسه مثل هذا؟؟».[٤٣] ويضحك مدير الفندق المصري ويشرع في السخرية منه كصبي يدَّعي أنه «شريف» و«عفيف». ويأمره صارخا أن يلبي رغبات الشيخ الخليجي «إذا لم يكن من أجل الفندق فمن أجل البلد. إن إغضاب معاليه ربما يسيء إلى العلاقات، ثم.. لماذا يخاف؟ هل سيأخذ منه ما لا يريد أن يعطيه غصبا؟ أبدا، ثم لماذا يَفترض ما يَفترض، ربما يكتفي معاليه بالمحاورة والملاطفة، ها.. ومن يدري، ربما يُفَاجأ عند طلوعه إليه بالرجل مرتديا قميصا نسائيا».[٤٤] وهنا يعود الغيطاني إلى الأساليب التي استخدمها من قبل، حين صوّر الأثرياء وذوي السلطة في وقائع حارة الزعفراني كرجال يشتهون أن يُلاط بهم ممن هم أضعف منهم.

(٤٣) المصدر السابق، ٥٩.

(٤٤) المصدر السابق.

ويستطرد المدير المصري قائلا للشاب إن تلك الأمور ليست دائما كما تبدو. ويحكي له قصة شاب صغير «يفوقك جمالا، أشقر، أنت شعرك أسود» ينتهي به الأمر في السجن. ويخاف عليه ضابط السجن من أن يغتصبه السجناء فيضعه في زنزانة انفرادية لحمايته. وفيما بعد ينقله إلى الطابق الثاني حيث يقيم فُتوَّة العنبر «رجل في حجم معالي الشيخ ثلاث مرات». ولاحقا «فوجئ الضابط والجنود أن هذا الشاب الصغير الرقيق هو الرجل، والفتوَّة الذي يهابه الكل في موقع الأنثى منه.. فلماذا يخشى؟ لماذا يخاف؟ ثم أن هذا غباء ما بعده غباء، سيقطع على نفسه طريق الترقي والثراء». بل ويخبره المدير أن المطلوب منه مع الشيخ الخليجي لا يختلف عمّا فعله مع الفتاة الأوروبية أو الأمريكية العجوز، «كُلّه شغل». وعلى خلاف عويس في وقائع حارة الزعفراني للغيطاني، لا يقدم الشاب خدمات جنسية إلا للأجنبيات البيضاوات. أما عندما يصل الأمر إلى الشيخ الخليجي الثري، فنجد أن الشاب يختار الشرف ويستقيل رغم تهديدات من مديره بأنه سيدفع حياته ثمنا لكونه يفسد «ما نبنيه».[٤٥] وفي نفس الليلة، تعتقله الشرطة بناء على اتهام ملفَّق بقتل زبونة الفندق الأوروبية، فيتحطم حلمه وحلم عائلته بحياة مهنية ناجحة.

ويمكن تطبيق تلك المشاهد الأدبية على نطاق عام، إذ يُمثِّل الشاب وبقية شخصيات الرواية الحالة المصرية تحت حكم السادات. والسبب في عدم تسمية أي شخص في الرواية هو أن الشخصيات تمثل عموم المصريين؛ وقد تأخذ مليون اسم واسم. لم يكن نظام السادات الجديد يـُمَوْمِس الجيل الجديد من الشبان المصريين لحساب النساء الأوروبيات والأمريكيات فحسب، وكأن ذلك لا يكفي، لكنه يبيعهم لشيوخ النفط ذوي الشهوات الجنسية الشاذة مقابل أموال النفط الخليجية. لقد اختار «أبو الرجال» في قصة يوسف إدريس الحياة بلا شرف بدلا من الموت، لكن بطل رواية الغيطاني اختار الموت بشرف على أن يُلاط به. ولا يتضح ما إذا كان بمقدوره مقاومة هكذا شذوذ لو كان يعيش في الخليج. فإذا كانت سهى، عند حنان الشيخ، لا تجد سبيلا لمقاومة الشذوذ إلا بالهرب إلى مكان أكثر تطورا مثل بيروت الممزقة

---

(٤٥) المصدر السابق، ٦٠.

بالحرب، كانت القاهرة، رغم ما تعيشه من انحلال وانحطاط في ظل الاقتصاد السياحي الساداتي، لا تزال قادرة على توفير قوة الإرادة اللازمة لمقاومة الشذوذ، حتى وإن كان الثمن هو ضياع المستقبل. وحين نقرأ الأدب باعتباره مجازا حضاريا، سنرى لاحقا أن القاهرة لن يعود بإمكانها توفير قوة الإرادة لزمن أطول تحت ما ينوء به كاهلها من ضغط العولمة المتزايد.

في رسالة **البصائر في المصائر** للغيطاني، نحن أمام حداثة كوزموبوليتانية رأسمالية تمثل عاملا للإفساد، ولسنا أمام بداثية الصحراء باعتبارها عاملا للتشويذ كما في **مسك الغزال**. لكن ثمة علاقة مباشرة تربط بين أوجه التطابق والتناقض في هذين التصويرين للشذوذ الخليجي. فصناعة النفط- رأسمالية الطابع- هي التي دفعت المتحضرين لزيارة الصحراء البدائية والخوض في تجربة شذوذها الجنسي، تماما كما سمحت الثروة الناجمة عن صناعة النفط الآن للشواذ الصحراويين بزيارة الحضارة مسلحين برأس المال ليُدخلوا شذوذهم دون أن يقف في سبيلهم عائق.

حقيقة الشهوة تكمن في الجسد

إذا كانت العديد من الروايات التي تناولناها بالتحليل قد سعت للبحث في الأحوال الاجتماعية والجنسية من خلال تصوير الحياة المعاصرة، فقد كانت مسرحية الكاتب المسرحي السوري سعد الله ونوس (١٩٤١-١٩٩٧) **طقوس الإشارات والتحوّلات**،[٤٦] المنشورة عام ١٩٩٤، تنشد الأمر نفسه لكن بإحالة زمنية، بلغت نحو قرن من الزمان في الماضي. وتقوم أحداث المسرحية، كما يُخبرنا ونوس في المقدمة، على قصة قرأها في مذكرات الناشط القومي العربي السوري الأصل فخري البارودي. وقد نشر البارودي (١٨٨٧-١٩٦٦) الجزء الأول من مذكراته عام ١٩٥١ (والثاني عام ١٩٥٢)، ووردت فيه قصة رواها له صديق يكبره سنا وكان بمثابة معلم له، عن واقعة حدثت في دمشق في منتصف ثمانينيات القرن التاسع عشر.[٤٧] وتدور

(٤٦) سعد الله ونوس، **طقوس الإشارات والتحولات** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٤).

(٤٧) فخري البارودي، **مذكرات البارودي، ستون سنة تتكلم**، الجزء الأول (بيروت ودمشق: دار الحياة، ١٩٥١).

أحداث القصة التي ينقلها البارودي حول صراع داخلي مزدوج، احتدم جانب منه بين مفتي المدينة، وكان رجلا واسع العلم، ونقيب الأشراف، وكان بالغ الجهل، بينما احتدم الجانب الآخر منه بين رئيس الشرطة ونقيب الأشراف. حيث دبّر رئيس الشرطة مراقبة نقيب الأشراف والقبض عليه وهو يلاطف خليلته في بستان من بساتين دمشق. وعندما تناهى الخبر إلى مسامع المفتي، وبَّخ رئيس الشرطة وتآمر مع السجَّان ومع زوجة نقيب الأشراف لاستبدال الخليلة بالزوجة دون أن يعرف أحد بذلك. ثم بدأ المفتي بتحريض الأشراف على الذهاب إلى الوالي العثماني لشكاية رئيس الشرطة الذي جعلهم لا يشعرون بالأمان في مدينتهم بعد أن اعتقل نقيبهم مع زوجته. وإذ تأكد الوالي، بعد إتمام المبادلة، أن المرأة المسجونة كانت بالفعل الزوجة، وليست الخليلة، أمر بإطلاق سراح نقيب الأشراف وزوجته، وإيداع رئيس الشرطة في السجن مكانهما. بعدها أقنع المفتي نقيب الأشراف بـ«العفو» عن رئيس الشرطة وأن يطلب من الوالي إطلاق سراحه. ثم طلب المفتي من النقيب ردّ الجميل، وأجبره على الاستقالة من منصبه، الذي لوَّثه بسلوكه المشين، ومن ثم انتهت العداوة الطويلة بينهما.[٤٨]

مثلت تلك الحكاية، بالنسبة للبارودي، رمزا للوطنية والصداقة والوفاء، حيث شهدت التضامن بين ثلاثة من نخبة الدمشقيين، رغم خلافاتهم وعداواتهم العميقة، تنم عن إحساس بالهوية والمصلحة المشتركة ضد الوالي العثماني «الغريب». والواقع أن البارودي يبدأ حكايته، التي ترد تحت عنوان «تضامُن أهل دمشق»، بالتأكيد على أنه «كان معروفا عن أهل دمشق في ذلك الحين أنهم مُتَّحدون، يطيعون زعماءهم، وينتصر بعضهم لبعض ضد الغريب... بخلاف هذه الأيام التي عزَّت فيها الصداقة والوفاء».[٤٩] ولتأكيد هذا التضامن، خلص البارودي إلى أن الوالي العثماني، رشيد ناشد باشا، الذي حكم دمشق مرتين، الأولى لثمان شهور عام ١٨٧٦ والثانية لأكثر من ثلاثة أعوام بدءا من عام ١٨٨٤، ظل «طوال مدة ولايته لا يرى إلا تكاتف الزعماء

(٤٨) المصدر السابق، ١١٤ – ١١٧.

(٤٩) المصدر السابق، ١١٤.

والعلماء وكلمتهم واحدة، حتى أنه لما خرج من الشام وخرج الناس لوداعه... بكى، فسأله أحدهم: لِمَ تبكي يا أفندينا، أعَلَى فراق دمشق؟ قال: لا. بكيت لأني طول مدة إقامتي فيها لم أقدر أن أفرّق بين اثنين من أهلها!». واستنتج البارودي أن «من هذه القصة نعرف مقدار تماسك الدمشقيين في ذلك الزمان».(٥٠)

والواقع أن مسرحية ونوس طقوس الإشارت والتحوّلات لا تنشغل بالقرن التاسع عشر قدر انشغالها بالحاضر، وهو ما يعترف به ونُّوس في المقدمة: «لعل من الضروري أن أشير إلى أن المكان، وهو دمشق، والزمان، وهو النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليسا إلا مكانا وزمانا اصطلاحيين في هذه المسرحية. فلم يكن همي أن أقدم عملا عن البيئة أو أن أقارب الحقائق الاجتماعية والتاريخية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر».(٥١) وتختلف حبكة المسرحية عن القصة التي رواها البارودي في مواضع مهمة، رغم الشبه الكبير بينهما. إذ تستغل المسرحية قصة العداوة بين رئيس الشرطة والمفتي من جانب، وبين نقيب الأشراف من جانب آخر، كحدث يشعل فتيل تفكك النظام المجتمعي العام كما كان قائما.

في سعيه لنيل حظوة لدى المفتي، يعمل رئيس الشرطة (سنشير له باسم عزت بيك، كما في المسرحية) على معلومات قدمها له العفصة، أحد فتوَّات المفتي، فيراقب نقيب الأشراف (سنشير له بعبد الله) ويعتقله مع خليلته وردة، وهما يقومان بنزهة في أحد بساتين عبد الله الخاصة. ويأتي اثنان من فتوات المفتي ليخبرانه بأمر الاعتقال: «العفصة: رأينا عدوك مُقيَّدا وعاريا إلا من الملابس التحتية، وقحبته تضع على رأسها عمامة النقيب، وترتدي ثيابه».(٥٢) لاحِظ أهمية تبديل الملابس، ودلالتها المتعلقة بالنوع (الجندر) والوضع الاجتماعي، كـ علامة على الفضيحة، والإهانة، والـ تحوّل. وعندما يتظاهر المفتي بالارتياع، يشرح له العفصة وعباس:

العفصة: نقول لك ما رأينا. أركَبْها عزت بيك على بغلة، وساقها في الحواري والأزقة، والناس تتفرج.

---

(٥٠) المصدر السابق، ١١٧.

(٥١) ونوس، طقوس الإشارات، ٥.

(٥٢) المصدر السابق، ١٨.

عباس: عجبَتْ الناس وحوقَلَتْ، وانهال على عدوِّك الصفير والبصاق واللعنات.

العفصة: وهما الآن في السجن يتابعان الوصال، والذي منه..[٥٣]

لكن المفتي الذي كان يعقد اجتماعا عاما مع تجار دمشق ردّ عليهما كرجل شريف: «ليس نقيب الأشراف بالعدو. ربما كانت هناك خلافات في الاجتهاد والرأي، ولكن هذه الخلافات ليست عداوة. إن عدونا الآن، عدوي وعدو الأشراف وعدوكم أيضا، هم هؤلاء الذين يحاولون الحطَّ من كباركم، وإهانة أشرافكم. إنهم يريدون أن ينكِّسوا رؤوسنا جميعا، وأن يجعلوا الصغار يتطاولون على الكبار، والأوغاد على الأشراف. فهل يرضيكم ذلك؟»[٥٤] ومما تجدر ملاحظته هنا أن المفتي في مسرحية ونوس، على خلاف مفتي البارودي، ليس مشغولا بالتماسك الوطني وإنما بالتماسك الطبقي. ليس الوالي العثماني الغريب هو الذي يجب أن يشهد وِحدة الدمشقيين، كما في حكاية البارودي، وإنما الطبقات الدنيا هي التي يجب أن تعرف أن نخبة المدينة سوف تظل متحدة دائما وأن خلافاتهم الداخلية لا يمكن أن تُستغل لا من قِبَل الطبقات الدنيا ولا من قِبَل الدولة. إن المفتي في مسرحية ونوس هو القوة المشاكسة الدافعة والمحركة لكل ما يتكشف من أسرار. إنه المتلاعب بالسلطة الذي يتآمر مع الجميع، حلفاء وخصوم، ليخلِّص نفسه منهم ويدير المدينة وكأنها عزبته الخاصة. وعلى خلاف المفتي في قصة البارودي، يُضحِّي مفتي المسرحية برئيس الشرطة ويرفض إنقاذه، تاركا إياه يتعفن في السجن.

إن الثيمة الأساسية في المسرحية هي كيف تحافظ النخبة على نظام أخلاقي اجتماعي يتناقض مع سلوكها الشخصي. من ناحية ما، تذكِّرنا المسرحية بمسرحية شكسبير **الكيل بالكيل** *Measure for Measure* (وربما كانت مستلهمة منها) في استخدامها لشخصيات تتبدل وتتحوّل وتتخفى، وفي مركزية الشهوة والسلوك الجنسي العام (بما في ذلك البغاء) في حبكتها. لكن على النقيض من الكيل بالكيل، وهي المسرحية الكوميدية التي تنتقد رخاوة الأعراف الجنسية وتفشِّي بيوت الدعارة

(٥٣) المصدر السابق.

(٥٤) المصدر السابق، ١٩.

في فيينا (بديلا عن لندن شكسبير)، والتي تنتهي بزيجات متعددة تحوّل الجنس غير الشرعي إلى جنس شرعي وتعيد الشرف للنساء المجللات بالعار، فإن طقوس الإشارات والتحوّلات مأساة واقعية ليس لها حلٌ يسيرٌ في المدى المنظور. إذ تدور حول تحالف غير مقدس بين رجال الدين والدولة وأرستقراطية الأشراف والتجار، للحفاظ على النظام المجتمعي العام القائم على ما يعتبره ونوس نفاقا. إنها مسرحية عن الحفاظ على المسافة الفاصلة بين ما يجب أن يبقى «مـَخبرا» وما يجب أن يظل «مَظهرا». ومجال هذا الصراع ليس الاقتصاد النقدي، ولا استغلال الطبقات الفقيرة من قِبَل الطبقات الغنية، وإنما المجال هو الجسد وشهواته، وباختصار، الاقتصاد الاجتماعي للحكم الذكوري البطريركي. هذا الصراع يتبدَّى في قصتين متوازيتين يشكلان هيكل المسرحية بأكملها، قصة مؤمنة (وللاسم دلالته)، زوجة عبد الله نقيب الأشراف الأرستقراطية المتعلمة، وقصة العفصة، أحد فُتوَّات المفتي. إذ إن تحوّلهما في أعين المجتمع من شخصيتين محترمتين إلى شخصيتين محتقَرَتين هو الذي يكشف زيف المجتمع الدمشقي الذي يعيشان فيه. بل إن التحوّل الذي يطرأ عليهما يجلب تحوّلا يطال جلّ الشخصيات الرئيسة في المسرحية (باستثناء الخدم والتجار)، حيث يُفتضح سر سلوكهما الشخصي ويذاع ليعرف به الجميع. كما أن تحوُّل المفتي، مثلما هو الحال في الكيل بالكيل، من شخص يتمسك بالأخلاق العامة إلى شخص ينتهك تلك الأخلاق يوازي تحوّل أنجيلو (الدوق البديل لفيينا) من شخص متمسك بالأعراف الجنسية إلى زانٍ.

ولنبدأ بالعفصة وما مرَّ به من تحوّل. فبعد أن عنَّفه المفتي علنا لنقله خبر الاعتقال، يتلقى العفصة وزميله عباس مكافأة سرية من مساعد المفتي عبده، الذي ينقل إليهما اعتذار المفتي على تعنيفهما العلني، ويقول إن ذلك كان حرصا على ضيوفه من التجار. ويجلس الرجلان على ضفة نهر بَرَدَى للدردشة وشرب العَرَق، والمعروف أيضا بـ«حليب السباع». وقد هدَّأ اعتذار المفتي من غضب العفصة ولكن ليس عباس. ويحاول العفصة أن يطيِّب خاطره لكن دون كثير نجاح «أخي.. هذا طبيعي.

أحبُّ أن يكون كل شيء مستقيما. إن نفسي تعاف اللف والدوران، أو التلبسة».[٥٥] لكن خاطر عباس يطيب لدى رؤية سمسم، «شاب مخنث، يمشي مشية خليعة»، وهو يمرُّ بهما.[٥٦] وينادي على سمسم داعيا إياه للانضمام إليهما:

عباس: خذ.. اشرب حليب السباع.

سمسم: أنا قتيل هذه الشوارب. بغيتي حليبك دون كل السباع.

عباس: يبدو أنها هائجة عليك.

سمسم: آخ يا أبا فهد.. ولا يشفيها إلا ضربة من خنجرك. أتذكُر تلك المرة اليتيمة! والله.. كأنك سللت روحي من بدني.

عباس: لا يا سوس. الأصول، أن تراعي الحاضرين، وتوزع المحبة عليهم بالعدل.[٥٧]

وينزعج العفصة، الذي كان قد أشار لسمسم قبل ذلك بأنه «نجاسة»، ويعترض على دعوة عباس له للانضمام إليهما.[٥٨] وعندما يبدأ بإهانة سمسم، يتراجع الأخير مرتعبا خلف عباس: «لما تتبلّاني؟ هل تكلمتُ أو كشفتُ سرًّا؟».[٥٩] فيهبُّ العفصة متنفضا ليلكم سمسم ويسبه: «يا قحبة المقابر».[٦٠] ويتدخل عباس لمنع العفصة ويستفسر من سمسم عن سبب انزعاج العفصة:

سمسم: خَبَرناه، فلم نجد لديه إلا مثل الرز، أو فتلة القماش. وعرفنا أن ما فينا فيه، وما يحكّنا يحكّه.

عباس: (وهو يكتم الضحك) الآن.. امشِ، ولا تلتفت وراءك. وإن كررت ما قلت، هلَكْتَ.[٦١]

---

(٥٥) المصدر السابق، ٢٨.

(٥٦) المصدر السابق، ٢٩.

(٥٧) المصدر السابق، ٣٠.

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) المصدر السابق، ٣١.

(٦٠) المصدر السابق، ٣١. ويجدر أن أشير هنا إلى أن المفتي أنكر أمام عبد الله أن يكون هو من أوعز للعفصة بإبلاغ رئيس الشرطة عن عبد الله، بل ووصف العفصة بأنه «ضبع مقابر يعتاش من الوشايات والفتن والنمائم، ولا يمكن أن أضم واحدا مثله إلى رجالي وأعواني» (٢٢).

(٦١) المصدر السابق، ٣١.

ولا يتضح تماما إذا كان الأرز أو الفتلة يشيران إلى حجم قضيب العفصة، أو عِنَّته المحتملة، أو كليهما، وإذا كان الأمر كذلك، لا نعرف إذا ما كانت ثمة علاقة بين حجم القضيب أو الفحولة/ العنَّة وبين شهوة المرء أن يلوط أو أن يُلاط به.(٦٢) لكن عباس يفهم الأمر على كل حال.

العفصة: (منكسرا) هل سقطتُ من عينك؟

عباس: وحياة الفهد وأبيه كانت لدي ظنون. لا.. أنت الآن حبوبتي، وسأضعك في عيني. اشرب.

العفصة: (يحتسي جرعة وافرة) هذه الملافظ تجرحني.

عباس: انكشفتَ عليَّ مثل حلالي. ولا داعي للتظاهر بالحياء.

العفصة: (وهو يمسك يد عباس، ويقبّلها) أبوس يدك.. استر.

عباس: (وهو يضع يده على رقبته) باطل.. وهل يفضح المرء حلاله!

العفصة: (وهو يمرغ وجهه بيد عباس) هل تعدني أن يظل كل شيء كما هو في الظاهر؟

عباس: (وهو يداعبه) إذن سيكون لنا مخبر ومظهر!

العفصة: ككل الناس يا عباس.. ككل الناس.

عباس: إذا كنت طيّعا ومُرضيا، فسأكون خيمة تغطيك وتحميك.

العفصة: سأكون كما تشاء. آخ.. كم تعذبتُ وشقيتُ كي أخفي هذا الأمر! كان كالدمّل يسحمني في داخلي.

عباس: الآن.. انفقأ الدمل.. ويمكنك أن تستريح... ستكون كما أنت ولن تشقى بعد اليوم.(٦٣)

وقضية المَخبر والمظهر لها علاقة وطيدة بالشخصيات المتوازية التي تقدمها المسرحية. فمظهر العفصة الرجولي ومَخبره الذي يشتهي أن يُلاط به يتقابلان مع

---

(٦٢) كلمة العفصة تعني ثمرة البلوط أو البذرة التي لا تستطيع التلقيح، التي تنتجها أشجار البلوط في أعوام معينة بدلا من البلوط. وثمة احتمال قوي أن تكون إشارة إلى الحجم الصغير المحتمل لقضيب العفصة أو إلى عِنَّته. مع ذلك، فـ«عفصة» تدل أيضا على المذاق الحريف لثمرة البلوط.

(٦٣) ونوس، طقوس الإشارات، ٣٢- ٣٣.

خنوثة سمسم المظهرية وتعبيره الصريح عن رغبته في أن يُلاط به.[٦٤] وتلك المقابلة والمقارنة بين المَخبر والمَظهر هي التي تشكّل، كما سنرى، المحور الذي تدور حوله أحداث المسرحية.

ولنرجع إلى قصة مؤمنة، زوجة عبد الله. إذ تُقدَّم لنا مؤمنة باعتبارها جزءا من مكيدة المفتي لتحرير عبد الله. حيث يزورها المفتي ويطلب منها المشاركة في الخطة.[٦٥] فتندهش من محاولته لاستبدال المومس بالزوجة، رغم أن الجميع كانوا قد رأوا المومس، وتتساءل «هل الفرق بين الزوجة والغانية طفيف إلى هذا الحد؟».[٦٦] ويتجاهل المفتي سؤالها المحوري. لكنها تصر على أن ما يطلبه سيجعل الناس يعتقدون بأن الشرطة أمسكت بها وهي متبرجة مع زوجها في موقف غرامي في مكان مفتوح، بينما كانت في حقيقة الأمر «سجينة البيت تقرأ حكاية من ألف ليلة وليلة».[٦٧] ترتعب مؤمنة من أن يظن الناس أنها كانت تستعرض جسدها علنا لكنها لا تجد مشكلة كبيرة في استعراض قدرتها الفكرية. وتقول للمفتي إنها امرأة متعلمة، قرأت في الدين والآداب الشعبية: «هل أُدهشك إذا علمت أني قرأت مكتبة أبي، ومكتبة نقيب الأشراف أيضا!».[٦٨] ويُدهشه ذلك بالفعل. هنا، تتضح جليًّة رغبة ونوس في تقديم مؤمنة باعتبارها نسخة القرن التاسع عشر من شهرزاد، التي تصفها ألف ليلة وليلة بأنها الابنة الكبرى للوزير التي «قرأت الكتب والتواريخ وسير الملوك المتقدمين وأخبار الأمم الماضيين وقيل إنها جمعت ألف كتاب من كتب التواريخ المتعلقة بالأمم السالفة والملوك الخالية والشعراء».[٦٩]

تقاوم مؤمنة المفتي، وتصر على رفضها معاونته، فهو يطلب منها أن تلعب «في

---

(٦٤) ربما تجدر المقارنة بين اسم «سمسم»، الذي قد يشير إلى صغر الحجم، وبين اسم «العفصة».
(٦٥) في نسخة البارودي، تُدعى لزيارة زوجة المفتي.
(٦٦) ونوس، طقوس الإشارات والتحولات، ٣٦.
(٦٧) المصدر السابق.
(٦٨) المصدر السابق.
(٦٩) ألف ليلة وليلة:
The Arabian Nights, translated by Husain Haddawy (New York: Norton, 1990), 11.

هذه القصة دور الغانية». ويصر المفتي على أن الأمر ليس كذلك وأن خطته قائمة على إزاحة الغانية من الصورة «كي تغدو الرفقة مع الزوجة». لكن مؤمنة ترد: «الزوجة-الغانية، والغانية-الزوجة. هذا تلاعب لطيف، وخطير أيضا. لا يا شيخ.. إنك تدفعني في طريق وعر، لا أدري أين يفضي بي... ما تطلبه مني هو مقامرة مخيفة. هو سير على حافة الهاوية والغواية... الهاوية تهزني من جذوري. يرعبني السقوط، ويغويني في الوقت نفسه».(٧٠) لكن كلماتها تزيد المفتي دهشةً. ويتجلى الوعي النسويّ لدى مؤمنة في أدهى حالاته عند تلك النقطة: «لم يخطر ببالك أني حية، وأن لي أهواء وأفكارا... لا أعتقد أنك فكرت بي إلا كأداة طيِّعة، أو شيء من أشياء [زوجي] النقيب... إني أرفض، لأني أقاوم الدخول في فتنة الغواية. لو قبِلْتُ، فسأنزلق إلى موقع الهشاشة. هشاشتي وهشاشة أوضاعنا. سأكون على طرف الهاوية، وأخشى هذه المرة أن يجذبني نداء الهاوية بلا مقاومة».(٧١) بيد أنها تقبل أخيرا خطة المفتي بشرط واحد، أن يُسرِّحها زوجها بعد أن تنتهي المسألة برمتها، تريد من المفتي أن يضمن لها الطلاق.(٧٢) أما بالنسبة للهاوية، فإن اقتراب مؤمنة منها يمثل حالة المجتمع نفسه. كان المجتمع، فيما يبدو، على حافة الهاوية، وكان انتهاك خصوصية عبد الله ووردة، كما سنرى، هو القشة التي قوَّضت أركانه.

وتبدأ نقطة التحوّل عند مؤمنة لدى خلطها بالغانية. إذ مثّلت لحظة التبديل المادي في السجن تبديلا في الملابس بين مؤمنة، الزوجة التي باتت الآن متبرجة، وبين الغانية وردة. وبمجرد طلاقها من زوجها، تزور مؤمنة وردة (وللاسم دلالته) وتطلب من الأخيرة أن تعلمها كيف تصبح غانية. لا تصدق وردة أذنيها، وتظن أن مؤمنة تستهزئ بها. وعندما تدرك صدق مؤمنة يجتاح وردة إحساس بالشماتة وتقول لمؤمنة إنها كانت خادمة في بيت مؤمنة عندما كانت فتاة صغيرة، وأن والد مؤمنة قد اغتصبها وهي بعد صغيرة لم يأتها الحيض. لكنَّ الصدمة تعزز من إصرار مؤمنة على التحوّل هي نفسها إلى غانية. ويأتي تحوّلها سحريا تقريبا، ليذكرنا بشخصيات ألف

(٧٠) ونوس، طقوس الإشارات والتحولات، ٣٧.

(٧١) المصدر السابق، ٣٨.

(٧٢) المصدر السابق، ٤٠- ٤١.

ليلة وليلة، الكتاب العزيز على قلبها كما رأينا. وعندما يفزع المفتي من تحوّلها، الذي يحمِّل نفسه المسئولية عنه، يعرض عليها الزواج أمام والدها كوسيلة لإعادتها إلى الصراط المستقيم، لكنها ترفض. وتتحدث، فيما يشبه الهذيان، عن تحوّلها، وعن تحرّرها من التقاليد:

> يُخيَّل إليّ أنه، وفي لحظة سقوطي [في الهاوية]، سينبت من مسامي ريش ملون... وسأحلق في الفضاء كالطيور والنسائم وأشعة الشمس. أريد أن أقطع الأمراس الليفية الخشنة التي تحفر لحمي، وتقمع جسدي. أمراس مجدولة من الرعب والحشمة والعفة ومشاعر الدنس والقذارة، من المواعظ والآيات والتحذيرات والأمثال ووصايا الأسلاف... أريد... أن أعتق جسدي، وأفك عنه هذه الحبال التي تمتص دمه، وتقمعه. أن يغدو حرا، وأن يستقر في مداره الذي خُلق له... أحلم أن أصل إلى نفسي، وأن أكون شفافة كالزجاج. ما تراه العين مني هو سريرتي، وسريرتي هو ما تراه العين مني.(٧٣)

هنا يبدو لنا أن مؤمنة تخلط ما بين الجسد وشهواته، وتظن أن حقيقة الجسد هي حقيقة الشهوة. إذ لا علاقة بين إصرارها على أن تصبح غانية، كما تقول للمفتي، وبين غضبها من خيانة زوجها لها، بل إن تلك الأخيرة قدمت لها الفرصة في أن تجعل مخبَرها مظهرا لها. لكنها حين تبدأ بتنفيذ مشروع عتق جسدها باعتباره خطوة لتحرير شهوتها المكبوتة، يبرز تناقض في منطق مؤمنة (ومنطق ونوُّس). فإذا كانت المسرحية تشدد على مسعى الفردية والفردانية في مجتمع يكبت كليهما، لا يستقيم أن تكون الشهوة أساسا لهذا المسعى.(٧٤) فالشهوة اجتماعية في أصلها وليست جزءا من الاقتصاد الفرداني، فكيف، يمكن أن نفهم مسعى مؤمنة لتحرير شهواتها من قيود الكبت، بل والاضطهاد، التقليدية، ودخولها حيز الاقتصاد الاجتماعي للمتعة الجسدية، على أنه مسعى للفردانية الحداثية؟ يبدو أن ونوس يطرح مسعى مؤمنة كمسعى هيجليّ، أي تحويل الكينونة في ذاتها إلى الكينونة

---

(٧٣) المصدر السابق، ١٠٠ - ١٠١.

(٧٤) للاطلاع على مناقشة واعية وشيقة عن الفردية في المسرحية، انظر محمود نسيم، «طقوس وإشارات، صعود الفردية أم انكسارها؟ وماذا بعد الحافة؟»، في الطريق، يناير/ كانون ثاني- فبراير/ شباط ١٩٩٦، رقم ١، ١٦٦- ١٧٧.

لذاتها ومن ثم إلى الكينونة للآخر. لكن هيجل لا يتحدث عن رحلة الوعي بالذات وصولا إلى إدراك الذات الفردانية فحسب، وإنما أيضا عن رحلة الوعي بالذات وصولا إلى المجتمعية، إلى الكينونة «في العالم»، كما يقول إدوارد سعيد، مرددا صدى هايدجر. فعندما يرتعب والدها من تلطيخها لاسم العائلة وشرفها بفعلتها تلك، وتردّ قائلة «ما أفعله لا يخص أحدا سواي».[٧٥] فإنها تصر على طرح المشروع الفرداني والخروج من المجتمع. بل إن مؤمنة لا تتردد في استخدام سلطة القرآن نفسه لخدمة القضية الفردانية «في النهاية، ألا نعرف أن أحدا لا يحمل وزر الآخر، وأن لكل نفس ما كسبت، وعليها ما اكتسبت؟ [التشديد مضاف]».[٧٦] كيف يمكن للشهوة، التي تفترض مسبقا المجتمعية، أن تتحرّر في عالم فرداني لا-مجتمعي؟ كما سنرى، لا توفر المسرحية، في أحسن الأحوال، إجابات كافية للأسئلة التي تطرحها.

ورغم تمسكها بالقرآن والمرجعية الأخلاقية (وهو ما لا يختلف كثيرا عن استشهاد الدوق بالآية الإنجيلية «بالكيل الذي به تكيلون يُكال لكم» في مسرحية شكسبير)، كانت مؤمنة بحاجة إلى اسم يلائم جسدها المنعتق. وإذا كانت مؤمنة تؤمن بما هو أثمن للحياة الآخرة، فإن اسمها الجديد «ألماسة» ينتقل بها إلى أثمن ما في الحياة الدنيا. وسرعان ما سوف تبزّ مُعلِّمتها وردة وتتسيد سوق البغاء. حتى خادمة وردة (التي تظهر في المشهد الافتتاحي وهي تتبادل كلمات الغرام مع خادم عبد الله في لحظة القبض على سيده في البستان) تستبدل سيدتها، وتصبح خادمة لألماسة.

وبعد أن تهجر مؤمنة حياة الوقار والزهد وتتحوّل هي نفسها إلى مُنتجة ومستهلكة للمتعة الجنسية، يتحوّل زوجها السابق عبد الله بتأثير الفضيحة إلى صوفي زاهد يستبدل عالم الجسد بعالم الروح، يهيم في شوارع دمشق مسبِّحا بذكر الله. كذلك يطال التحوّل رئيس الشرطة. إذ تظهر عليه علامات الجنون إثر تجربة السجن

(٧٥) ونوس، طقوس الإشارات والتحولات، ٩٥.

(٧٦) المصدر السابق، ٩٧. والعبارة المشدَّدة هي اقتباس مباشر من القرآن، سورة «البقرة»، الآية ٢٨٦.

وانقلاب المفتي عليه. وحين تستبد به الظنون ولا يعود يعرف ما إذا كان من قبض عليها بصحبة عبد الله هي وردة أم مؤمنة، يقول المفتي لمساعده عبده: «ألم تقل له إن الحقيقة في الإجماع؟».[77]

يوازي تحوُّلَ مؤمنة الجسدي إلى ألماسة، التي بات بوسع جسدها الآن أن يحلق كما الطير، تحوّلٌ آخر سوف يشهده جسد العفصة لاحقا في المسرحية. وإذا كانت مؤمنة أرادت تحويل المخبر إلى مظهر بإخراج شهواتها إلى السطح، تلك الشهوة التي اعتبرتها حقيقة جسدها (الذي بات الآن يتزيّى، ويُعتنى به، ويتزين، ويتثنّى بشكل مختلف عن ذي قبل)، فسوف يسلك العفصة دربا مشابها. فإذ يشعر العفصة بهجران عباس الذي غادر المفتي واستلم وظيفته الجديدة كحارس شخصي لألماسة وأصبح لا يبالي به، يتخذ خطوة خطيرة: يحلق شاربه، وينزع الشعر عن جسده بالكامل، ويبدأ بالتخنث في حركاته وكلامه. وبعد ذلك التحوّل الذي أصاب جسده، يزور عباس، الذي يستقبله بفزع و«نفور»:

العفصة: لا تجعلني أبكي. أردت أن أحلو في عينيك. لاحظتُ أن ولعك يخفّ، وأنك تبتعد عني، فأصابني فزع رهيب... وخطر لي أن أقدم لك أثمن ما لدي وآخر ما يميزني في عيون الناس... تفضل يا أبا الفهد، إنها هديتي لك...

عبـاس:... أهي شواربك؟

العفصة: نعم، هي شواربي أهبها لك. ويمكنك أن تعلن في طول المدينة وعرضها أن شوارب العفصة ملكي، وأن العفصة كله ملكي.

عباس: أعوذ بالله! ما الذي دهاك يا بن آدم؟... ألم تكن تريد السترة وتخاف البهدلة؟

العفصة: لم أكن أعرف سطوة الحب وجنونه...

عبـاس:... وهل تعتقد أنك ترضيني إذا تخنثت؟

العفصة: وما الذي يرضيك؟ ألا تفضلني ناعما وطريا؟

عبـاس: إنك تثير نفوري. ما أنت الآن إلا عِلْق يتدرب على المجون.

العفصة: إني عِلق لك. وأردت أن تعرف أني تحوّلت، وأن لدي الشجاعة كي أعلن تحوّلي، وأواجه الناس به. قل لي كيف تريدني؟

---

(77) ونوس، طقوس الإشارات والتحولات، 73.

> عباس: أردت أن تظل رجلا إلى جانبي وبين يدي... [ولكن] مع هذا التخنث السافر، أخجل أن تكون إلى جانبي، وأخجل أن يعرف الناس أن لي صلة بك. بهذه الهيئة ما أنت إلا سمسم آخر.(٧٨)

جاء تحوّل العفصة متناغما مع ما اعتبره حقيقته الداخلية، التي كان الاعتراف العلني بها ضرورة. إذ يصر العفصة على استحالة الاتحاد بين مخبَره ومظهَره إلا عبر الاعتراف العلني. ويصف تصرفاته لعباس هكذا:

> العفصة: أنت تعرف أن ما فعلتُه باهظ التكاليف عليّ... إني لا أتحمل أن ترميني بعد أن غيّرتُ تكويني. غدوتُ كالماء في صفائه ووضوحه. كيفما نظرتَ إلي، ستجدني واحدا. هيئتي هي سريرتي، وسريرتي هي هيئتي. ألم تقل إنك تنفر ممن له مظهر ومخبر. وما فعلته هو أني أظهرت مخبري، ولم يبق لدي ما أكتمه أو أخفيه. أردت أن... أعترف دون مداورة أو تستر أني أعشقك. هذا العشق هو الذي جرّأني على نفسي وعلى الناس، وهو الذي يمدني بالشجاعة والحياة.(٧٩)

والواضح أن قرار كل من ألماسة والعفصة بالتعري أمام المجتمع نابع من إصرارهما على جسر الهوة بين المخبر والمظهر، بين الحقيقة «الباطنة» لكينونتهما وبين سَمْتهما المعلن، نوع من الاتحاد الهيجلي المباشر والنهائي بين الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها والكينونة للآخر.

بالنسبة للعفصة، الذي كان قبل ذلك واحدا من أرجل رجال المدينة وأحرصهم على سلوك مسلك الرجولة بأدق تفاصيلها في الأماكن العامة، كانت شهوته أن يُلاط به تقتضي، بالضرورة، تخنثا في المظهر الجسدي والسلوك المعلَن. ويبدو أنه يظن، مثل ألماسة، أن شهوته كامنة في جسده، وأنها حقيقة جسده. ورغم اعتراضه على تشبيهه بسمسم، الذي أصرّ على هذا الشبه قائلا: «ما يحكّنا يحكّه»، لدرجة كاد معها أن يقتله، فقد بات الآن يقبل هذا الأمر ويرى ما فيه من منطق. إن العفصة يعجز عن النظر إلى الشهوة المثليّة بين الرجال إلا من زاوية الغيريّة الجنسية، ومن ثم فإنه يسيء فهم شهوة

---

(٧٨) المصدر السابق، ٨٥- ٨٧.

(٧٩) المصدر السابق، ٨٧. التشديد مُضاف.

عباس للولوج في الرجال ويعتبرها شهوة تجاه ما هو مغاير، لا ما هو مماثل. ورغم استمتاع عباس بمجامعة النساء، والرجال المخنثين، والرجال الرجوليين، لم يستطع العفصة أن يفهم أن شهوة صديقه ترتكز حول الهدف الجنسي (أن يكون مولِجا) ومن ثم تتكيف على موضوعات جنسية مختلِفة طالما كانت تلك الموضوعات صالحة ليولج فيها. كذلك لا يستطيع العفصة إدراك أن العلاقات العاطفية ليست هدفا نهائيا وحتميا للشهوة الجنسية بالضرورة، والواضح أن ونوس، بذلك، يسقط زمنه الخاص، تسعينيات القرن العشرين، على تسعينيات القرن التاسع عشر.

كان عباس، في نهاية الأمر، شأنه شأن سمسم ووردة، شفافا في شهواته. كان في باطنه وفي مظهره الخارجي مولِـجا، لا يخجل من اللجوء إلى المومسات أو إلى سمسم، مثلما لا يخجل سمسم ووردة من شهواتهما أو من التحرش بالرجال المولَـجين لإرضاء تلك الشهوات. وقد حرص عباس على الحفاظ على سرية علاقته الإيلاجية بالعفصة حماية للأخير من الفضيحة، وتعبيرا عن صداقتهما. أما عجز العفصة عن إدراك ذلك فسوف يكلفه الكثير، إذ تمثل له ردة فعل عباس صدمة قوية:

عباس: ما هذا الهبل الذي تسكبه في أذني؟ إنك تتكلم مثل قحبة قرَّحها الغرام والحرمان.

العفصة: أتكلم كما يتكلم العاشق.

عباس: وتتحدث عن العشق وأكل الهوى! لا يكون بين الرجال عشق وغرام.

العفصة: ماذا كان بيننا إذن؟

عباس: أتريد الصراحة؟

العفصة: نعم. حان وقت الصراحة ولو كان فيها مقتلي.

عباس: ما كان بيننا هو شهوة تزول مع قضاء الوطر. وكان يلذ لي أن أعلو رجلا محسوبا على الزكرتيّة [أي الرجولية]، وأن أرى قامته تنكسر وتتصاغر بين فخذي. أما الآن، فأي لذة سأجنيها من اعتلاء مخنث رقيع؟(٨٠)

عندما أفصح عباس عن شهوة تجاه المماثل (وهو لديه أيضا شهوة تجاه المغاير)،

---

(٨٠) المصدر السابق، ٨٧- ٨٨.

أو عن شهوته المثليّة جنسيا، لم يفهم العفصة، وهو نفسه كان قد اشتهى عباس لأنه كان مماثلا، ولم يشتهِ سمسم لأنه كان مغايرا. فإذا كانت النساء والرجال المخنثون، كما هو الحال في كل المجتمعات الذكورية، بطبيعتهم ووفقا للمكانة الاجتماعية المفروضة عليهم، مهزومين أصلا، يظل الانتصار الحقيقي والأوحد بالنسبة لرجال تلك المجتمعات (والواقع أن هذا هو حال كل المجتمعات القائمة)، جنسيا أو غير ذلك، هو انتصار على الرجل الرجولي. كما أن ندرة هذا الانتصار وصعوبة تحققه تجعله موضوعا للشهوة أكثر إثارة بالنسبة للرجال الرجوليين، وهو ما يدركه عباس بوضوح ودون لبس.

أما عجز العفصة عن فهم قانون الشهوة في مجتمعه فهو أمر يستعصي على التفسير، لا سيما عندما نأخذ شهواته الظاهرة والكامنة (المظهرية والمخبرية) في الاعتبار. إنه يعرف بالتأكيد، كما يعرف عباس والآخرون، أن الغاية النهائية من الشهوة الجنسية هي المجامعة وليس الغرام، حتى إذا كانت الشهوة بين رجل وامرأة، وهو ما أصرّت عليه ألماسة عندما رفضت عرض المفتي بالزواج منها. أما عباس، من جانبه، فلم يقع في غرام ألماسة أو سمسم، كما لم يقع في غرام العفصة وإن أحبه كصديق. إن إسقاط الغرام على الشهوة الجنسية بين الرجال واعتبار التعري العلني فعلا جسورا يدل على الأمانة في مواجهة النفس وعموم المجتمع، وهو ما تطرحه المسرحية، إنما يَدين للأفكار الغربية المعاصرة أكثر مما يَدين للمجتمع العربي، سواء في القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين. بل أن منطق التعري العلني الذي يصر عليه العفصة ينتمي لأمريكا في أواخر القرن العشرين. فحتى أوسكار وايلد، الذي ستجري وقائع محاكمته بعد عقد من جريان وقائع القصة المزعومة للمسرحية، لم يسع أبدا لتعرية نفسه علنا، بل حتى أنه أقام دعوى قضائية ضد والد اللورد ألفريد دوجلاس، ماركيز كوينسبيري، بعد أن اتهمه الأخير بالتظاهر بأنه «لوطي». أما من «عرَّى» وايلد لاحقا فكانت حركة المثليّين الغربية التي تسعى لعولمة نفسها والساعية نحو إدماج الشهوة المثليّة برمتها، تاريخيا وجغرافيا، على شاكلتها. حيث يسقط، في سياق تلك المزاعم، حُبّ وايلد لزوجته وغيرها من النساء واشتهاؤه لهن، لمصلحة شهوة موحَّدة، تفصح عن «حقيقته الباطنة» التي تصر عليها الآن الأممية المثليّة (والأممية الغيريّة) العابرة

للأزمنة. أما إصرار العفصة على كون التعري «في بلدنا كالموت أو أسوأ من الموت» فهو يتفق مع مزاعم الأممية المثليّة أكثر مما يتفق مع واقع العالم العربي في القرن التاسع عشر- أو العشرين. بل أن عالم المسرحية نفسه يناقض ذلك، حيث يجول سمسم في الشوارع ممازحا الجميع دون أن يتعرض له أحد.

ومن الجدير بالذكر هنا أنه رغم كون رواية البارودي للقصة الأصلية لا تتضمن شهوة مثليّة، فإن مذكرات البارودي تتحدث عن مدى الأريحية في قبول الرجال المخنثين. فبينما كان البارودي في طريقه إلى فرنسا أوائل عام ١٩١١، وكان عمره وقتها ثلاثة وعشرين عاما، استقل القطار إلى حيفا حيث قضى أمسية في مقهى كل زبائنه من الرجال وحَضَر عَرْضا: «خرجَت راقصة ممشوقة القوام وأجادت الرقص وأحسنته أيما إحسان، مما لفت نظر الجميع. وبعد نزول الستارة خرجت تلمّ الإكرامية (البالصة) فصار الناس يداعبونها، وإذا بها شاب صوته عريض يقلد النساء بالرقص، على رأسه شعر مستعار، وقد فهمت أن ظهور الراقصات على المسرح لا يجوز [في حيفا]، وهو ممنوع بأمر القائمقام [العثماني]، ومسموح [عوضا عن ذلك] للرجال تقليد النساء، وكان هذا في البلاد العثمانية [على خلاف دمشق ومدن فلسطينية أخرى] معروفا مشهورا، والأتراك يسمون الرجل الذي يمثِّل دور البنات (زينة)».(٨١) وتبيِّن هذه القصة بأن هذا التصريح من جانب الدولة والمجتمع لا يماثل بأي حال من الأحوال الموت أو أي شيء قريب منه، كما تدعي المسرحية، إلا من خلال الإسقاط الخيالي الذي لا أساس له في الواقع. بل إننا نعرف أيضا رجالا كانوا يحاكون النساء في الغناء وحظوا بشعبية واسعة في القاهرة خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. فالمطرب عبد اللطيف البنا (١٨٨٤-١٩٦٩) قدم الكثير من تلك الأغاني خلال العشرينيات. وقد بدأ مشواره المهني بتلاوة القرآن عام ١٩٠٨، وقُبيل الحرب العالمية الأولى خلع قفطانه وعمامته وبدأ بتقديم أغان أنثوية سجَّلتها له شركة بيضافون الشهيرة للتسجيلات. وكان البنا هو المطرب الوحيد في ذلك الوقت بلا شارب، وقدم أغاني إغواء مثل «إيه رأيك في خفافتي»، الـمُسجَّلة عام

---

(٨١) فخري البارودي، مذكرات البارودي، ستون سنة تتكلم (دمشق: بدون ناشر، ١٩٥٢)، الجزء الثاني، ٢٨.

١٩٣٠، وفيها يقارن نفسه بالنساء، مصرا على أنه أجمل مظهرًا منهن وأجدر بحظوة الرجال من منافساته الإناث. وقد اعتزل الغناء في الثلاثينيات وعاد إلى قريته عام ١٩٣٩ وتزوج.[٨٢] وحتى خلال أزمنة لاحقة، في السبعينيات وبداية الثمانينيات، كان الممثل التلفزيوني والسينمائي السوري أنور البابا يؤدي دوره الذي عُرِف به، وهو أم كامل العجوز، في التلفزيون والسينما، وكان بهجة للمشاهدين الذين احتفوا به دون أي قدر من الإدانة.

وقد تمكّن العفصة من إنجاز أمر واحد أخير قبل أن يفارق عباس، إذ أصرّ على أن ينفذ له عباس أمنية أخيرة، وهي أن يُنازله في لي الذراع.

عباس: أتريد أن تمتحن قوة ذراعي!

العفصة: أعرف قوة ذراعك، ولكن لم أعد أعرف هل بقيت في ذراعي قوة.

عباس: وفر على نفسك المهانة.

العفصة: هذه المهانة هي رغبتي الأخيرة، فلا تخذلني.

عباس: سأسحقك.

العفصة: سحقت ما هو أهم من ذراعي، ولن يزيدني ألما أن تسحق ذراعي. تعال!

(يجلسان حول طاولة. تتماسك قبضتاهما، ويبدأ كل منهما في الشد كي يلوي ذراع الآخر. يستمران فترة طويلة ولا يفلح عباس في ليّ ذراع العفصة. تحمر أوداجه، ويبدو الغضب على وجهه).

العفصة: هل نواصل؟

عباس: (محتقنا) لا.. هذا يكفي.

العفصة: (قبل أن يرخي قبضة عباس، ينحني بلطف، ويقبلها). الآن.. وداعا يا عباس.

(يخرج العفصة).

عباس: ماذا دهاني؟ من أين جاءته هذه القوة؟ كاد هذا المخنث أن يلوي ساعدي. لعنة الله عليه، لقد أفسد مزاجي.[٨٣]

---

(٨٢) للاستماع إلى الأغنية، والاطلاع على الكلمات، راجع القرص المدمج:
Frédéric Lagrange in «Les Archives de la Musique Arabe, Cafés Chantants du Caire.» vol. 1, released by Club du Disque Arabe, Montreuil, 1994, 4- 5.

(٨٣) ونوس، طقوس الإشارات والتحولات، ٨٩- ٩٠.

كان الموقف الرجولي الأخير الذي اتخذه العفصة يهدف لتوضيح أن الـمَظهر غير الـمَخبَر، وأنه في «حقيقته الباطنة» رجلا رجوليًا، لكنه، من الخارج فحسب، يسلك سلوك العلق المخنَّث. هنا يدرك العفصة بجلاء أن حقيقة جسده هي أنه رجل رجولي، وهي حقيقة منفصلة عن اشتهائه لأن يلوط به الرجال، وأن الأمرين ليسا الشيء نفسه وليس أي منهما شرطا ضروريا للآخر. للأسف، كان ذلك درسا رفض أن يتعلمه، بل وحرص على ألا يتعلمه الآخرون. فعباس، الذي سقط في الفخ وصدق العفصة حين قال إن جوهره ومظهره قد اتَّحدا أخيرا، لم يفهم أن القناع الواعي الذي وضعه العفصة كان الأنوثة، لا الذكورة التي كانت كامنة فيه. هذا الفخ هو الذي يفسِّر سبب تساؤل عباس عن مصدر قوة العفصة، تلك القوة التي كانت أصلا الدافع الأساس لشهوته أن يلوط بالعفصة.

ما تصرّ عليه المسرحية ويصرّ عليه ونوس، هو ضرورة أن يرى الجميع الشهوة على أنها راسخة في الجسد، وأنها حقيقة الجسد، وأنه لا يمكن تحريرها إلا بمشروع فرداني للتحرير من خلال الإقرار والاعتراف الصريح بها على الملأ. فأمثال عباس، الذين يعارضون هذا الخلط ويفهمون أن ألماسة وسمسم والعفصة يمتلكون أجسادا مختلفة لكنهم يشتركون جميعا في شهوة أن يُولج بهم، يُغرَّر بهم في النهاية. أما العفصة، الذي لا يعترف الناس بحقيقته المزعومة، (على النقيض من مفهوم الوعي عند هيجل، الذي يسعى لتأكيد أثره المادي على العالم من حوله من خلال قتل الآخر، حارمًا نفسَه بذلك من فرصة اعتراف الآخر به)، عندما يدرك أن اعتراف الآخر به لن يحدث، وأن الآخر يرفض اعتماد منظومته الدلالية الخاصة، يقرر أن يقتل نفسه بدلا من أن يقتل الآخر:

> العفصة: لم يعد لي أمل أو رجاء... فقدتُ مكاني في عيون الناس. والذي كشفتُ سري من أجله، رماني وسمَّاني عرَّة. فماذا بقي أمامي؟ هي خطوة محتومة، وعلي أن أخطوها. ما أغرب هذه الدنيا. إن كتمتَ وأخفيتَ، عشتَ وتكرمتَ. وإن صدقتَ وكشفتَ، نبذوك وأخرجوك منهم. لم أعرف كيف أعبر له إني أشجع منه. أَحبَّني حين كنت كذبا وهيئة، ثم ازدراني ورماني حين جئته صافيا كالبلور بلا كذب أو هيئة. هو الكذب، وهو الجبن. لم يفهم الشجاعة التي تحليت بها، والعذابات التي كابدتها كي أتصالح مع نفسي، وأغدو شفَّافا.

> لا أستطيع أن أندم. لا أستطيع أن أتراجع، ولا أستطيع أن أتقدم. أُغلقت الأبواب، وهذه الدنيا ظالمة لا يعيش فيها إلا المزور أو الكاذب... يا الله! إني أخجل من مناداتك، ولا أعرف كيف سألقاك. يا رب وأنت العادل الرحيم، ثبِّت قلبي، وصبِّر أمي، واغفر لي.[(٨٤)]

بتلك الكلمات يشنق العفصة نفسه، فعليا ومجازيا. فقد كان مشروعه الفرداني متناقضا مع الأساس الاجتماعي للشهوة ومنظومة الأعراف الاجتماعية. وهو حين رَفَض الأساس الذي تقوم عليه شهوة عباس تجاهه (وهو أنه كان رجلا رجوليًّا يملك جسد الرجل الرجوليّ ولكنه أيضا يشتهي أن يولَج فيه)، مُصرًّا على أن عباس كان عليه أن يشتهي الولوج فيه كرجل مخنَّث، وأن تلك الشهوة يجب أن تُشبع باعتبارها فعلا علنيّا، وإعلانا عن الهوى أمام الجميع، وأن لا تظل في نطاق الخاص، إنما كان يتناقض مع مسعاه النازع للمجتمعية. كان العفصة ينشد الاندماج في المجتمع ويصر، في نفس اللحظة، على الخروج منه. وهذا التناقض لم يكن تناقض المجتمع، الذي كان مستعدا لقبول سمسم آخر وسطه، وإنما كان تناقضا نابعا من إصراره على أنه ليس سمسما وإن كان سمسمًا بالفعل، وأنه يستطيع أن يُنازِل الرجال الرجوليين في ليِّ الذراع وينتصر عليهم. كان سمسم، مثل عباس ووردة وألماسة، يدرك تماما أن الشهوة هي شهوة وليست غراما. أما امتناع العفصة عن قبول تلك الحقيقة فليس ثمة ما يفسره داخل عالم المسرحية، بل يبدو أن له مصدرا خارجيا، مصدر خارج أيضا عن الزمان والمكان اللذين عاش فيهما. لقد كان رفضه هو رفض ونُّوس. إذ بدا أن ونُّوس، المتشرِّب تماما للمنظومة الأخلاقية للغرب المعاصر، التي تتميز بما أسماه ميشيل فوكو «فرضية الكبت repressive hypothesis»، يعتنق فكرتين متناقضتين، الأولى فرويدية تقول بأن الحضارة، أو لِنَقُل المجتمعية، تتأسس على الكبت، والثانية ليبرالية تقول بأن المجتمع هو ميدان يمكن فيه للحرية الفردية، أيا كان تعريفها، أن تتحقق. والمدهش هو أن يواصل ونُّوس نفسه، وهو الذي قرأ الماركسية الفرنسية، والبنيويين، وما بعد البنيويين، الخلط بين هذين التصنيفين، كما يفعل أتباع الليبرالية أمريكية الطراز، حيث أنه يرى المجتمع آلة لقمع الفرد ويرى، في الوقت ذاته، أن التعبير

---

(٨٤) المصدر السابق، ١٠٩.

الفردي لا يتحقق إلا داخل مجتمع، وهو التناقض الذي يظل عصيًا على المسرحية استكشافه، حيث يمثل نقطة ضعفها الرئيسة على المستوى المفاهيمي.(٨٥)

يصلنا نبأ جنازة العفصة من التاجر حميد، الذي، كعادة مؤلفي كتب الأخبار العرب في عصور ما قبل الحداثة، يكتب تأريخا لدمشق:

> وفي هذه الأيام توالت على الشام هزَّات، ما تعوَّدنا عليها، ولا نعلم لها مثيلا في سالف الزمان. قبل أيام شَنق العفصة نفسه في داره بعد أن كشف الله سره، وتبين أنه عِلْق، يُلاط به، وليس لديه من الرجولة إلا صورتها. ومن غرائب الأمور أن المذكور كان يحسب على الزكرتية، ويعد رجلا بين الرجال. وقد كانت جنازته جُرسة لم يحدث مثلها من قبل. اجتمع الأراذل والسفهاء، وراحوا يهزجون وراء الميت أهازيج سفيهة وبذيئة، ولم يُقدِّروا للموت حرمة. والفقير يقول: إن حرمة الموت ضرورية، حتى ولو كان الميت لا يستحق الرحمة. وبعد نهاية الجُرسة، ألقوه في حفرة دون أن يصلي عليه أحد. ولم يذرف أحد دمعة إلا أمه العجوز التي ظلت في البيت تنوح.(٨٦)

ومن الجدير بالإشارة هنا أن سمسم ووردة لم يُصوَّرا باعتبارهما جزءا من الجوائح التي حاقت بدمشق. بل أُعتُبِرا جزءا من النظام الطبيعي للأمور وليسا تهديدا لها. وتكمن أهمية قصة العفصة بالنسبة لمؤلف كتب الأخبار تحديدا في الفرق ما بين المخبَر والمظهَر، وهو ما حدَّد الصراع الداخلي لدى العفصة. فحقيقة أن المجتمع الذي عاش فيه العفصة كان مجتمعا يحترم الخصوصية في أغلبه (بل إن انتهاك الخصوصية كان هو القوة الدافعة لحبكة المسرحية بأكملها وكاد أن يتسبب بتفكك المجتمع ككل)، ولا يدين ما لا يعلمه، لم تكن كافية. وعلى ذلك، يظل سمسم جزءا من منظومة الكوميديا. أما في عالم «الحرية الجنسية»، حيث تُدرك «الذات» الجنسية بوصفها الذات «الحقيقية» و«الأصلية»، فتصبح الجنسانيّة مأساوية.

في وصفه لجنازة العفصة، يعيد ونُّوس إلى أذهاننا جنازة الشاعر القروسطي الشهير بشَّار بن برد الذي عاش في نهاية الدولة الأموية وبداية العباسية (٧١٤-٧٨٤م). كان بشَّار، ذو الأصول الفارسية، كفيفا، ورُوي إنه كان قبيح الخلقة. وكان ملحدا.

---

(٨٥) انظر صبحة أحمد علقم، المسرح السياسي عند سعد الله ونوس (عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠١).

(٨٦) ونوس، طقوس الإشارات والتحولات، ١٣٠.

كتب الكثير من الشعر الإيروتيكي في النساء. وقيل، سواء في الشعر أو في القصص المروية عنه، بأنه كان شديد التفاخر بفحولته الجنسية وبعجز النساء عن مقاومته، وأنه كان بغيضا، سافلا وحاقدا على البشر، كرهه الكثيرون لقذارته ونفروا منه. ويبدو أنه لم يرق لطه حسين كثيرا، كما أنه لم يحظ بتقدير سوى قلة من النقاد الحديثين.(٨٧) وكان محمّد النويهي، الناقد المتعاطف مع أبي نواس، أحد أول من انبروا لدراسة شخصية بشار في محاولة لنقض قدر كبير من الآراء السلبية الراسخة عن الشاعر القروسطي.(٨٨) وبالفعل تصدى النويهي، في كتابه المنشور عام ١٩٥١، للدفاع عن الشاعر من التهم التي وجّهت إليه والتي وصمته بالوضاعة والحقارة لدرجة أنه هجا صديقه، الشاعر حماد عجرد، في قصيدة. حيث يكشف النويهي أن حماد كان قد فعل المثل مع بشار، وأن تعاطفـ«نا» يجب أن يتوجه إلى بشار، الذي، برغم كل ما فيه من سلبيات، بما فيها المجون والاستهانة بكل شيء، إلا أن حياته بأكملها، خلاف حماد، قد خلت من «رذيلة» ذات شأن، كانت إحدى رذائل حماد، ألا وهي «اللواط».(٨٩)

وتكمن أهمية بشار هنا في موته وجنازته. ففي سن السبعين، جُلِد الشاعر حتى الموت بأمر من الخليفة العباسي المهدي. وكان السبب التقليدي المقبول لإعدامه هو ما رُوي عنه من إلحاد و/ أو فجور، رغم أن ذلك لم يثبت، إذ تتناقض المصادر بهذا الشأن.(٩٠) وقد رُوي أن سكان البصرة قد تبادلوا التهاني عند موته، وأنهم حمدوا الله ووزعوا الصدقات. «وأُخرجت جنازته فما تبعها أحد إلا أمة له سوداء سندية عجماء ما تفصح، رأيتها خلف جنازته تصيح: (واسيداه! واسيداه!)».(٩١)

---

(٨٧) انظر طه حسين، حديث الأربعاء (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٤)، الجزء الثاني، ١٨٨ – ٢١١.

(٨٨) انظر محمد النويهي، شخصية بشار (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١). وتلك هي الطبعة الثانية والمنقحة من الكتاب، الذي صدر للمرة الأولى عام ١٩٥١.

(٨٩) المصدر السابق، ١٢١.

(٩٠) المصدر السابق، ١٣٧ – ١٤٦. وللاطلاع على معلومات حول وفاته، انظر الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، كتاب الأغاني، تحقيق إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٢)، الجزء الثالث، ١٦٦ – ١٧٥. وقد أُلّف هذا الكتاب الكلاسيكي متعدد الأجزاء في القرن العاشر. والجدير بالذكر أن جدة ديك الجن، في رواية رئيف خوري، قالت لحفيدها إن بشار بن برد جُلِد حتى الموت لأسباب سياسية ولم يمشِ في جنازته سوى «أمته السوداء»، في خوري، ديك الجن، ٤١.

(٩١) الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء الثالث، ١٧٤.

ويتعجب النويهي، الذي أعلن بشار «الشهيد الأول في تاريخ الفكر الإسلامي»،(٩٢) من موكب الجنازة: «أين كان هؤلاء الأصدقاء حين مات فلم يتبع جنازته منهم أحد؟ أقَعَد بهم الجبن فلم يجرؤوا على تحدي شعور الناس؟ أم تراهم ماتوا جميعا قبل موته؟»،(٩٣) ولعل ونُوس أراد أن يثير ذات التساؤل في رؤوس قرّائه عن أصدقاء العفصة. بالنسبة له، لم يكن العفصة، فيما يبدو، أول شهيد عربي مُتخيَّل للفرض الإمبريالي الغربي للهويات الجنسية المعولمة وغاياتها الاجتماعية النهائية المتمثلة في الحب والتزاوج، وإنما أول شهيد عربي متخيَّل لغياب التسامح في مجتمعه الزائف المنافق. والحق أن بشار، بخلاف العفصة، لم يكن ممن يُلاط بهم، وإن وصمَه البعض بذلك على سبيل الإهانة. فإذا كان عباس قد لاط بالعفصة، فقد وردت إلينا صورة خيالية لبشار وهو يُلاط به من قرد. فبعد أن انتهى أحد الرسامين من رسم بشار على إناء فضي، انزعج الأخير من الرسم كما وصفه له الرسام، وظن إنه يحاول استغلال عَمَاه. وعندما هدَّده بشار بأن يهجوه في قصيدة، ردّ عليه الرسام بتهديد مقابل: «لا تفعل فإنك تندم... أصورك على باب داري بصورتك هذه وأجعل من خلفك قردا ينكحك حتى يراك الصادر والوارد».(٩٤) وبينما خاف بشار من الفضيحة على فعل لم يرتكبه، فقد سعى العفصة إلى تلك الفضيحة بنفسه كطريق للتحرّر. أما كون اختياره هذا قد أدَّى إلى موته في النهاية فهو أمر لا يلتفت إليه دعاة المثليّة الغربية واستراتيجياتها التحريرية، تماما كما لم تردعهم واقعة اضطهاد المثليّين المزعومين في حالة الباخرة كوين بوت في القاهرة.

مع ذلك، يجب علينا المقابلة بين مصير العفصة ومصير ألماسة. فقد أثارت ألماسة، التي غدت الآن أكثر غواني دمشق جاذبية وأعلاهن طلبا، شهوات الكثيرين، بمن فيهم المفتي نفسه، الذي لم يستطع التوقف عن التفكير فيها حتى بعد أن رفضت عرضه بالزواج. وقد حاول أن يبعدها عن حياة الرذيلة ولكن دون جدوى:

في نبرتك وتصميمك ما يرعش بدن السامع. تمدين يدك إلى المعاصي بتهور لم

(٩٢) النويهي، شخصية بشار، ١٤٦.

(٩٣) المصدر السابق، ١١٩.

(٩٤) مذكور في المصدر السابق، ٢٧.

تسبقك إليه امرأة في هذه المدينة. أعرف أن في صدرك أهواء عنيفة، ولكن هل أستطيع أن أتركك تمضين في هذا الدرب؟ إن امرأة لها عزمك وقدرتك على الكلام، يمكن أن تُفسد سلطنة من النساء. إنك تقلبين مألوف حياتنا، ونظامنا، ومستقبلنا. لا. لا أستطيع أن أسمح لك.(٩٥)

ولم يكن المفتي وحده من تؤرقه تلك المخاوف. إذ طال القلق أيضا كبار تجار المدينة. وخشي إبراهيم، أحد التجار من أن «حياتنا مقبلة على الفوضى والجنون... أعتقد أن هذا بعض تأثير الأجانب [العثمانيين؟]. إننا ندخل في فوضى لا أحد يعرف ماذا يكون ختامها».(٩٦) أما حميد، التاجر المؤرخ، فقد اتفق معه وأضاف «هذه الجائحة تفوح منها رائحة غريبة». وعند نهاية كلامه «يظهر سمسم في الشارع وهو يتقصع في مشيته».(٩٧) ويسأله أحد المارة بنبرة استهزاء عن أحوال الشغل، فيرد عليه سمسم استهزاءه:

> حَنٍّ طيزك. من كثرة المحلات سكَّرنا المحل. (يتوقف قرب حميد وإبراهيم) يا أهل الإسلام، هل يجوز ما يحدث؟ كانت لي تجارة صغيرة على قدٍّ (ويضرب بيده على مؤخرته) هذه الراجحة. فضاقت عيون الجميع منها. الزكرتية فتحوا من الوراء، والأكابر فتحوا من قدام. قولوا أيها الأوادم، ألا تبور التجارة إذا كثرت البضاعة؟

ويسأله إبراهيم، «هل اشتدت المنافسة في سوق البغاء إلى هذا الحد؟» ويجيب سمسم، «إنها كالحمَّى. وإذا لم يسعفني رجل فاضل مثلك وأجره عند الله محفوظ، فإن العنكبوت سيعشش في دُكانتي ومُهجتي». ويغضب حميد ويلعنه، فيرد سمسم لعنته. ويخاطب حميد إبراهيم: «كيف سكتنا على مثله؟ أما كانوا يَهدرون دم أمثاله؟» ويجيب إبراهيم، «كان ذلك قبل أن يملأ أمثاله قصور السلاطين وأولياء الأمر».(٩٨) ومن المهم هنا ملاحظة أن إفصاح العفصة عن نفسه (وهو رجل محترم وذو حظوة) هو الذي حفز الدعوة لقتل سمسم الذي كان حتى ذلك الحين، كما أشرتُ من قبل،

---

(٩٥) ونوس، طقوس الإشارات والتحولات، ١٠٢

(٩٦) المصدر السابق، ١٠٤- ١٠٥.

(٩٧) المصدر السابق، ١٠٥.

(٩٨) المصدر السابق، ١٠٥- ١٠٦.

موضع استهزاء في أسوأ الأحوال وليس مجرما يستحق عقوبة الإعدام شرعا أو قانونا. ومع خروج العفصة بانتحاره، تصبح الدولة أكثر جرأة فتتحرك ضد من هم أضعف منه، أولئك الذين كانت الدولة والسلطات الدينية تتركهم من قبل ولا تتعرض لهم. ولا يختلف الأمر كثيرا عمّا جرى في مصر في قضية كوين بوت، كما ناقشناها في الفصل الثالث. فبينما يملك الرجال المتغربين من الطبقتين العليا والوسطى الذين ينشدون الإعلان عن هوياتهم الجنسية المكتسَبة حديثًا خيار الخروج من مصر، فإن الأفراد الأكثر فقرا في المجتمع الذين لا يملكون خيار الخروج، يظلّوا يرزحون تحت وطأة قمع الدولة والسلطات الدينية، التي عجل بانطلاقها أولئك الذين يملكون سلطة اجتماعية وطبقية أصلا.

وبعدما يزور تجار المدينة (ومنهم حميد المؤرخ) المفتي ليطلبوا منه التدخل لوقف ما حلّ بمدينتهم، يقرر المفتي إصدار فتوى بإعدام كافة البغايا، رجالا كانوا أم نساء، ويسمّي ألماسة تحديدا باعتبارها كبيرة الخطاة التي «أشاعت جوًّا من الرذيلة أفسد قلوب الرجال».[99] وهنا من جديد، كان على وردة، التي كانت تعمل دون مضايقة تقريبا (قُبض عليها مع عبد الله بسبب عداوته مع المفتي وليس لانزعاج الأخير من البغاء في حد ذاته) أن تواجه قمعا بمجرد أن اتخذت ألماسة قرارا بأن تصبح بغيا. وكانت وردة قد شرحت لمؤمنة في وقت سابق أنها لم تكن تملك خيارا: «هذا الكار لا تدخله الواحدة منا إلا بالاضطرار والمطاحنة والبهدلة. أما أن تأتي امرأة تملك كل شيء، وليس لديها أي دافع إلا المزاج والشهونة، فإنها تهيننا جميعا، وتغبن العذابات التي تحملناها».[100] ولم تكن وردة وسمسم وحدهما من تأثرا بالفتوى. إذ يقرر المفتي إضافة بنود جديدة للحظر، منها الخمور والكتب الخليعة، مثل ألف ليلة وليلة. ويعترض التجار إذ يرونه يتجاوز المعقول ويخشون على تجارتهم من هذا «الإفراط». ويتوسلون إليه أن يقصر الفتوى على البغاء، فيرفض.

لكن الوالي العثماني يعلّق الفتوى، منزعجا من حظر الخمور وتهديد ألماسة، التي

(٩٩) المصدر السابق، ١١٧.

(١٠٠) المصدر السابق، ٨٠.

كان يقدر خدماتها فيما يبدو. ويصر الوالي على أن تُعرَض الفتوى على العاصمة الإمبراطورية، القسطنطينية، قبل تعميمها كقانون، وهي مكيدة واضحة لإبطالها دون أن يضطر لمواجهة علنية مع المفتي. وسوف يخرق المفتي نفسه فتواه بسبب هوسه بألماسة، فيزورها في نهاية المطاف. وتصر ألماسة على رفض عرضه بالزواج منها، عارضة عليه خدماتها الجنسية، فيقبل في النهاية في مذلّة وخنوع. وهكذا تكتمل دائرة تحوّلات الأبطال الرئيسين. وإذا كانت المسرحية قد افتتحت على مشهد المفتي وهو يسعى لكبح الإفراط الجنسي عند عبد الله، فإن خطته للتخلص من عبد الله تحوِّله إلى عبد الله آخر في ذات اللحظة التي تُحوِّل فيها عبد الله إلى رجل زاهد. وهكذا، ينهزم المفتي أمام نفس الشهوات التي سعى لقمعها في عبد الله وفي ألماسة. وبعد استسلامه لمصيره (الجزء الثاني من المسرحية يحمل عنوان «المصائر»)، تجلس ألماسة في انتظار مصيرها.

يدخل إخوة ألماسة. ويقف والدها الشيخ المتدين، الذي تبرأ منها بعد تحوُّلها خوفا من أن تكشف سر تجاوزاته الجنسية على الملأ إذا تناولها بالأذى («أخشى أن تفضحنا في الموت أكثر مما فضحتنا في الحياة»)[101] في مواجهة مع ابنه الأصغر صفوان. وعلى خلاف الأخ الأكبر، عبد الرحمن، الذي ينظر إليه كرجل رجولي والذي كان يرى الأمر كما يراه أبوه، يوصف صفوان بأنه رجل حلو ورقيق، يُغشى عليه حين يرى «دجاجة تُذبح أو دما يَقطر من جرح».[102] بل ويعنِّفه والده ويقول له إن أمه أفسدته وإنه قليل الأدب لأنه يتحدى قرارات والده. ويقرر صفوان، وهو يشعر بالعار من أخته ومن إهانة والده له لأنه ليس رجلا رجوليًّا، أن يحوِّل نفسه وأن يمسك بزمام الأمور. فيذهب إلى بيت أخته ويشرع في طعنها بخنجره. ولا يبدو الخوف على ألماسة، بل تحضّه على المواصلة. لكنها تخبره قبل أن يقتلها بأهميتها التاريخية بكلمة ختامية، تبدو كخطبة وعظية:

> **أنا يا صفوان حكاية، والحكاية لا تُقتل. أنا وسواس وشوق وغواية، والخناجر لا تستطيع أن تقتل الوسواس والشوق والغواية... (وهي تتداعى) آه يا أخي.. لم**

---

(١٠١) المصدر السابق، ١١٣.

(١٠٢) المصدر السابق، ١١٤.

تفعل شيئا. إن حكايتي ستزدهر الآن كبساتين الغوطة بعد شتاء ماطر. إن المأساة تكبر وتنتشر. إنها تنتشر مع الخواطر والوساوس والحكايات.. حكايات.. حكا...[103]

وبينما تمر ألماسة بتحوّل ثانٍ، فتنقلب إلى حكاية يحكيها ونوس، يتحوّل صفوان بجريمة الشرف التي ارتكبها إلى رجل. فإذ «يصحو من بُهُوته» يقول «قتلتها.. بخنجري هذا قتلتها.. إني رجل.. إني رجل.. انظر يا أبي.. إني الرجل بينكم.. إني الرجل بينكم».[104]

ربما أصبح صفوان رجلا، لكنَّ تحوُّل المجتمع قد وصل إلى منتهاه. إذ تقوَّضت الطبقة الحاكمة، سواء رئيس الشرطة ممثل الدولة، أو عبد الله ممثل الأشراف، أو والد مؤمنة والمفتي ممثلا التدين والفقه. وحده الوالي العثماني الأجنبي ظل ممسكا بمقاليد الأمور. لقد حانت اللحظة لكي يمسك أولئك الذين لم يتحوّلوا بمقاليد الأمور. وكان عبده، فتوَّة المفتي، وعباس هما المرشحان الأوفر حظًا. إذ يقرر عباس وعبده، بوصفهما رجلين قويين من حماة الطبقة الحاكمة، أن يحموا تلك الطبقة من نفسها. ويقترح عبده أن تصبح الطبقة الحاكمة أدوات لسلطتهما.

اصغ إلي يا عباس. إن أكابر البلد فسدت أحوالهم، وانحطت مقاماتهم. وهم لم يكونوا أكابر إلا على أكتافنا، قبضاتنا وأذرعنا القوية هي التي كانت تسند المقامات، وتوفر الطاعة. نحن الأزلام، وأصحاب الخيزرانات، الأعمدة التي يقوم عليها البناء. والآن، انظر. بعد أن تفسخ الأكابر وفاحت روائحهم، لن يحفظ النظام ويحمي القيم سوانا... ما أرمي إليه واضح. إذا لم نوقف تدهور الأحوال فإن البلد ستنزلق إلى الانحلال والفوضى. لن يُحترم مقام، ولن تُقدَّر الرجولة. وسينهار البناء علينا جميعا.... [أقترح] أن نشكل أخوَّة من الرجال، كي نحفظ الأمن والنظام، ونطبّق الفتاوى التي أصدرها المفتي قبل سقوطه، وانحطاط أمره... سنكشف سترهم، ونجعلهم واجهات بلا حول وبلا طول. إننا الرجال يا أبا الفهد.. والبلد يحتاج الآن إلى رجولة الرجال. ينبغي أن نوقف الفساد، وأن نعيد للنظام هيبته. وأنا واثق أن الوالي لن يمانع، وأن الدولة العلية ذاتها قد تبارك مبادرتنا.[105]

---

(١٠٣) المصدر السابق، ١٥٠.

(١٠٤) المصدر السابق.

(١٠٥) المصدر السابق، ١٤٥- ١٤٦.

وفيما يتآمر دعاة فرض الرجولة والنظام لاحتلال مكانتهما المستحقة بوصفهما المحافظيْن على النظام الطبقي (وهما هنا يمثلان العسكراتية الحديثة وتاريخها الحافل بالانقلابات في سوريا)، محوِّلين نفسيهما من أدوات للحكم الارستقراطي إلى حكام يستخدمون الأرستقراطية كأدوات لهما، يظل التجار والخدم كما كانوا في بداية المسرحية. فلا نشهد عليهم تغيُّرا إلا فيما يتعلق بمسألة الحب والزواج فيما بينهم. فيعثر خادم عبد الله وخادمة وردة (الآن خادمة ألماسة) اللذان، على عكس التجار، لا يرد لهما اسم في المسرحية، على الحب الحقيقي الذي ينتهي بالزواج. وعندما تطلب الخادمة من محبوبها أن يتكلم معها كلام حب، كما كان المفتي يتكلم مع ألماسة، يقول لها «نحن نعيش الحب، فما حاجتنا إلى الكلام؟». ثم يقرر أن يحاكي متهكّما كلام الحب: «اسمعي إذن. إن لحمي يحب لحمك، ودمي يحب دمك، وأنت نصفي وأنا نصفك، وليس لديَّ مزيد». وتجيب هي «لا أطلب أكثر. أنا نصفك وأنت نصفي». ويلتقط زوجها المزحة، «أليس هذا هو الحب؟». فتؤكد: «هذا هو، ما دام يكفينا ويسعدنا».[١٠٦] بالنسبة للفقراء الذين لا اسم لهم أو الذين لا يستحقون اسما، يتحد الحب والشهوة، أو المظهر والمخبر، في انعكاس مثالي لمزاعم المجتمع، أما بالنسبة لبقية المجتمع، فيظل المخبر والمظهر منقسمَيْن لحماية نفاق الطبقات الحاكمة وخُدَّامها. إن الفقراء الذين لا يمتلكون فيما يبدو- فردانية أو أسماء، لا يسبب وجودهم في المجتمع أي مشكلة. أما أولئك الذين ينشدون مشروع الفردانية التحريري، فيبدو أن المجتمع ليس هو مكانهم المناسب.

إن مشروع ونوس الليبرالي الغربي (رغم أنه كان ماركسيا في توجهه السياسي لمرحلة طويلة من مشواره المهني) يهدف إلى إحراج المجتمع العربي وفضح كبته ونفاقه. ويبدو أن لجوءه لأفكار سطحية استشراقية وغربية عن الفردانية والمجتمعية كموشور يمرر من خلاله مشروعه لم يزعج الكثير من النقاد. في مقدمته للمسرحية، يحذر ونوس القرّاء من قراءة الشخصيات باعتبارها نماذج، فهم «ليسوا رموزا ولا يمثلون مؤسسات وظيفية، بل هم أفراد لهم ذواتهم ومعاناتهم المتفردة

(١٠٦) المصدر السابق، ١٤٣- ١٤٤.

والشخصية».[107] ولما كان هو نفسه قد تحوَّل، شأن الكثير من المفكرين العرب، عقب حرب الخليج الثانية ١٩٩٠-١٩٩١، من الماركسية القومية إلى الليبرالية الجديدة وشرقنة الذات على الطراز الغربي، نجده يتحدث في مقابلة صحفية عن تبنيه للمشروع الفرداني:

> كانت لدي أوهام على كل المستويات، أوهام على المستوى الإنساني. لأول مرة أنا أشعر بالكتابة كحرية. في الماضي كنت أفرض على نفسي نوعا من الرقابة الذاتية، رقابة داخلية قوامها، كما كنت أتوهم، تغييب الثانوي لصالح ما أعتبره قضايا هامة، لأول مرة أشعر بأن الكتابة متعة. كنت أشعر أن المعاناة الذاتية أو الخصوصيات الفردية أمور «بورجوازية» سطحية غير جوهرية يمكن تنحيتها. كان اهتمامي منصبا على وعي التاريخ، لذلك اعتبرت، مخطئا، أن الاهتمام بحركة التاريخ يجب أن يتجاوز الخصوصيات الفردية وأفخاخ الكتابة البورجوازية.[108]

والواقع أن ونوس، لدى تراجعه عن موقفه الماركسي الستاليني السابق، الذي كان يتجاهل الفرد لمصلحة المجتمع واعتماده الموقف الليبرالي الجديد الذي يؤكد على الفرد وعلى أن عدوّه الحقيقي هو المجتمع، يعلن أنه «كان عليَّ أن أكتشف أيضا أن المشروع الوطني بما يعنيه من تحرّر وتقدم وحداثة، لا يقتضي أن نلغي أنفسنا كأفراد لنا أهواءنا ونوازعنا ووساوسنا وحاجاتنا الملحَّة للحرية ولقول الأنا دون خجل (نعوذ بالله من لفظ الأنا)، **بل بالعكس إن هذا المشروع الوطني لا يمكن أن ينجح ويتحقق إلا إذا تفتحت هذه (الأنا) ومارست حريتها وقالت نفسها دون حياء أو مراءاة أو تعوُّذ.** [التشديد في الأصل]».[109] لم يعد نقد الدولة كافيا لونوس كما كان يؤمن من قبل. فبعد تحوّله، أصبح الأهم هو نقد «المجتمع»، ومحاولة انتشاله من وحل «الخرافة» الذي ينغمس فيه.[110]

لقد استُقبلت المسرحية، التي أُنتجت في عرضين ناجحين (أحدهما لبناني والآخر

---

(١٠٧) المصدر السابق، ٦.

(١٠٨) مقابلة مع سعد الله ونوس أجرتها الدكتورة ماري إلياس، الطريق يناير/ كانون ثاني - فبراير/ شباط ١٩٩٦، رقم ١، ٩٩، والتشديد في الأصل.

(١٠٩) المصدر السابق، ١٠٤.

(١١٠) المصدر السابق، ٩٩.

مصري) جابا البلدان العربية، بحفاوة من جانب أغلب النقاد، وأكد كثيرون منهم على حسّها النسويّ (متجاهلين رسالتها الموازية الرامية لتحرير المثليّين).(١١١) فخلال حقبة التسعينيات، وكما رأينا في الفصل السابق، أصبح الاستلهام الليبرالي العربي للأفكار الغربية السطحية عن التحرّر متوطنا في النخبة الثقافية العلمانية. وربما سعى ونوس- واعيا أو لا واعيا- إلى إقحام فخري البارودي نفسه- القومي وصاحب الشعبية- في مشروعه في محاولة لفضحه ضمنيا. كان البارودي سليل عائلة دمشقية أرستقراطية. جاء جده الأكبر إلى دمشق من عكا في أواخر القرن الثامن عشر، فيما ينحدر أجداد والدته من القدس. ولم يكن البارودي من المفضَّلين لدى مسئولي الاستعمار حيث كان قوميا عربيا متحمسا يعارض الاستعمار الفرنسي والبريطاني (فرّ إلى إمارة شرق الأردن المتاخمة لبضع سنوات هربا من الأخير). وانتشرت شائعات في الدوائر الاستعمارية وبعض الدوائر المحلية بأن البارودي، الذي كان متزوجا، يميل للغلمان، وهو أمر لابد وأن ونُّوس قد سمع به.(١١٢) وسواء كانت الشائعات جزءا من الدعاية الاستعمارية أو كانت حقيقية، ليست تلك هي القضية هنا. فاللافت للنظر هو أن ونُّوس ربما كان يسعى لفضح إحدى أيقونات القومية العربية، لما يمكن أن يجلبه ذلك من أثر فضائحي، وأيضا لإدماج البارودي في أجندة التسعينيات، تماما كما أدمجت الأممية المثليّة أوسكار وايلد في مشروعها الخاص. ولم يفعل ونوس

(١١١) حول العرضين اللبناني والمصري، انظر أحمد سخسوخ، أغنيات الرحيل الونوسية، دراسة في مسرح سعد الله ونوس (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨). وحول التقويمات النقدية لنتاجه، بما فيه طقوس الإشارات والتحولات، انظر العدد الخاص من دورية الطريق التي تصدر من بيروت، عدد يناير/ كانون ثاني- فبراير/ شباط ١٩٩٦، رقم ١، ٩٤- ٢٠٧. والاستثناء الأهم بين النقاد هو مقالة محمود نسيم، «صعود الفردية» في الطريق، ١٦٦ - ١٧٧، حيث يناقش كلا من مؤمنة والعفصة بجدية.

(١١٢) انظر فيليب خوري، سوريا والانتداب الفرنسي: سياسات القومية العربية، ١٩٢٠- ١٩٤٥:
Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 275

وينقل خوري عن السير ريتشارد بومونت Beaumont Richard كمصدر له. وكان بومونت مسؤولًا سياسيا في القنصلية البريطانية في دمشق في أوائل أربعينيات القرن العشرين، و«كان على معرفة وثيقة بالبارودي» (٢٧٥). ولا تتناقض الشائعات عن البارودي كثيرا مع الممارسات الجنسية الشائعة في المدارس العامة البريطانية التي تخرَّج منها بومونت وآخرون.

ذلك بوضوح بطبيعة الحال، لكن الصلة التي يوردها ليست بريئة من الدوافع الواعية واللاواعية على حد سواء.

ورغم أن الجهد الذي بذله ونّوس لنقد المجتمعات العربية المعاصرة يستحق الإعجاب ويتميز بالشجاعة، فإن اعتماده التركيبة الغربية الجاهزة دون مساءلة ليس كذلك. في هذا الصدد يعتنق ونوس، مثل الكاتب السوري إبراهيم محمود الذي عرضنا له في الفصل الرابع، أجندة حقوق جنسية أدت إلى قدر كبير من القمع والاضطهاد في العالم العربي المعاصر، وليس إلى التحرّر الذي كانا يسعيان إليه، هما والأممية المثليّة. وتغيب عنهما حقيقة مهمة، وهي أنهما ومنتقديهما من الإسلاميين يتفقان في التعريف المعرفي (الإبستمولوجي) للحقوق والتحرّر والتقدم. وهذا ما يميز الطريق المعرفي (الإبستمولوجي) والسياسي المسدود الذي يدخل فيه المفكرون العرب المعاصرون، علمانيين كانوا أم متدينين.

إن هدف العفصة ومؤمنة، مثل هدف ونوس والأممية المثليّة، هو إلغاء الحيّز الخاص بإعلان جميع الشهوات والممارسات الجنسية على الملأ. وتنبع إدانة ونوس للمجتمع العربي، مثلما تنبع إدانة الأممية المثليّة لهذا المجتمع، من إصرار المجتمع على المحافظة على الحيز الخاص ومعاقبة الممارسات والشهوات فقط عندما تصر على الدخول في الخطاب عبر غزو الحيز العام وعندما تطالب بحقوق عمومية كهويّات. وبينما عاش البغيّ من رجال ونساء في السابق دون أن تتعرض لهم الدولة أو رجال الدين في أغلب الأحوال، حيث مارس الرجال والنساء جميع أنواع الجنس الذي اعتبرته الدولة ورجال الدين غير مشروع، فإنّ إصرار أولئك الذين يعتمدون الهويات الجنسية الغربية على إزالة الفاصل ما بين الخاص والعام باعتباره طريقا لـ«التحرّر»، وإصرارهم على أن التحرّر الحقيقي لوَرْدات وسماسم العالم لن يتم إلا عبر كشْفِ هؤلاء عن أنفسهم أمام الدولة والسلطات الدينية مثلما فعلت ألماسة والعفصة، هو ما عجّل من الحملة التي لم تستهدفهم فحسب (وهم ليسوا سوى أقلية ضئيلة) وإنما استهدفت أولئك الذين كانوا حتى وقت قريب متروكين لحالهم من قبل الدولة والسلطات الاجتماعية ولا يعانون إلا من بعض أشكال العار الاجتماعي. لا نقول إن وردات وسماسم العالم عاشوا في نعيم قبل دخولهم في الخطاب، لكننا

نقول إن إدخالهم في الخطاب، وإدراجهم في خطاب عن التحرّر والهويات والحقوق هو ما جعل حياتهم أسوأ بكثير، إن لم يجعلها مستحيلة تماما، كما توضح المسرحية بجلاء. بل إن هذا الموقف الجديد قد يجلب عليهم الموت اجتماعيا وماديا، وهو ما تزعم الأممية المثليّة أنها تحاول إنقاذهم منه في المقام الأول.

بهذا المعنى، وعلى خلاف نوايا ونوس المعلَنة، تجب قراءة طقوس الإشارات والتحوّلات باعتبارها حكاية تحذيرية، وإنذار واقعي، لأولئك الذين يعتقدون بأن التحرّر يكمن في اتباع أجندة الأممية المثليّة. لقد فشل المشروع الفرداني في المسرحية وتسبَّب بموت اثنين من دعاته، ليس فقط لأن المجتمع متخلف ويجب أن يتغير، ولكن أيضا لأن «الفردانية» كما يفهمها ونوس وآخرون عاجزة عن إنجاز أهدافها المعلنة. بهذا المعنى، تسجل المسرحية، قبل أي شيء، تحوُّل ونوس نفسه إلى ليبرالي غربي، وتعرض نفسها كطقس وإشارة على هذا التحوّل.

سلب شرف الرجال: رواية شرف لصنع الله إبراهيم

إذا كانت رواية مسك الغزال لحنان الشيخ ومسرحية سعد الله ونوس قد روَّجتا لنموذج حضاري للشهوة والفردانية على الترتيب، وشاركتا في ترسيخ أنماط التصوير والكينونة الغربية المهيمنة، فقد واصل صنع الله إبراهيم استخدام ثيمة الإخصاء التي كان قد طرحها في تلك الرائحة ورواياته الأخرى. وكانت أحدث رواياته (نشرت عام ١٩٩٧) التي تعاملت بوضوح مع قضايا الشذوذ الجنسي ومضامينها الحضارية هي شرف.[١١٣] وتبدأ أحداثها بمحاولة اغتصاب لشاب يُدعى شرف من قِبل رجل أسترالي (يتبين فيما بعد أنه إنجليزي)[١١٤] أشقر اسمه جون. وتمثل محاولة الاغتصاب التي تحرك أحداث الرواية حين يَقتل شرف دون قصد الرجل الإنجليزي أثناء مقاومته له دفاعا عن «شرفه»، «اغتصابا» رمزيا لمصر، وهي الثيمة المركزية في الرواية. فمصر ورجالها (ونساؤها) ليسوا ضحية للاغتصاب من الرجال الإنجليز،

---

(١١٣) صنع الله إبراهيم، شرف (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٧).

(١١٤) المصدر السابق، ٢٥.

الذين يمثلون رأس المال العالمي، فقط، وإنما أيضا من العملاء المصريين المحليين لرأس المال العالمي. ففي عالم مُعَوْلَم، لا يستطيع أيّ من الرجال المضطهدين، بمن فيهم غالبية الرجال المصريين، الهرب من المصير المحتوم: أن يُلاط بهم، أو، كما تؤكد عامية الرواية، أن «يتسخمطوا» (وسوف نستفيض في هذا لاحقا).

تعرض الرواية رحلة أحد الرجال المصريين المضطهدين، الملقب بشرف (اسمه الحقيقي أشرف، وللاسمين دلالتهما)، بدءا من قناعته بأن «الشرف» يستحق الدفاع عنه، وانتهاء بإدراكه أن «شرفه» ضائع بالضرورة.[١١٥] إنها رواية تكوين bildungsroman تحكي قصة تعلُّم شرف ووعيه بذاته بدءا من إيمانه المبدئي بأن عليه واجبا مدعوما اجتماعيا وهو الدفاع عن «شرفه» أمام رجل إنجليزي، أو أي رجل آخر، يحاول أن يمرغه في الوحل، وحتى إدراكه النهائي، في الصفحة الأخيرة من الرواية، للحقيقة المأساوية: إن قَدَرَه، كما هو قَدَر كل الرجال الذين على شاكلته، هو أنهم مُلاطٌ بهم شاءوا أم أبوا، وأنه يجب أن يرضى بمصيره ويكف عن مقاومته، فأن يُلاط بك جنسيا (جسديا) أقل وطأة- ربما- من أن يُلاط بك اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا ونفسيا. يصف شرف هذا الإدراك، الذي يزيل عن كاهليه حملا كبيرا، وهو يقضي عقوبته في سجن مصري، بعد أن يقدِّم له لائط محتمل، سليم، ماكينة حلاقة ليحلق لحيته. وثمة دلالة في كون ماكينة الحلاقة صناعة جيليت، أمريكية الصنع، في حين لا تحمل الشفرات اسما، فقط مكتوبٌ عليها «صُنِع في إسرائيل».[١١٦] وبعد أن ينتهي من الحلاقة، يعيد شرف الماكينة والشفرات لصاحبها، فيقول له:

> «خليهم.. بالمرة تشيل الشعر الزيادة اللي في جسمك»... حملتُ الفانلة النظيفة وفوطتي والصابونة البالموليف. وسبقني إلى الدورة فأعدَّ لي دلوا كبيرا ممتلئا بالمياه

(١١٥) للوقوف على ظروف نشر الرواية والجدل الذي أحاط بها، انظر مقالة سامية محرز، «الدكتور رمزي والسيد شرف: صنع الله إبراهيم ورياء الحقل الأدبي»:

Samia Mehrez, «Dr. Ramzy and Mr. Sharaf: Sonallah Ibrahim and the Duplicity of the Literary Field,» in *Literature and Social Transformations*, ed. Wael Hallaq (Leiden: Brill, 2000), 262- 83.

(١١٦) إبراهيم، شرف، ٥٣٥- ٥٣٦.

الساخنة أخذته معي إلى المرحاض الأخير. أنزلتُ الستارة وخلعتُ ملابسي وألقيتُ بها فوق الحافة الخشبية. دهنتُ ساقيَّ بالصابون ودعكته جيدا بالفرشاة إلى أن تكونت رغوة كبيرة فرفعتُ ساقي إلى أعلى وتناولتُ الماكينة فقربتُها من أعلى فخذي وبدأتُ في إزالة الشعر.[117]

في عالم الرواية، نجد تلخيصا لهذا المصير المروع والمحتوم الذي ينتظر الرجال المضطهدين كافة، وذلك في نادرة طريفة يرويها أحد زملاء السجن أثناء عرض عرائس تفاعلي يـُخرِجه في السجن. وتأتي النادرة كمداخلة في حكاية تعليمية يرويها الدكتور رمزي ليشرح من خلالها الفارق بين الاستغلال الأمريكي والاستغلال الأوروبي لمصر والعالم العربي في سياق «عملية السلام» العربية/ الإسرائيلية:

متفرج ١: تحضرني حكاية تناسب المقام. بطلاها اثنان من بلدياتنا. أحدهما بحراوي والثاني كما هو متوقع صعيدي. قادهما البحث عن الرزق إلى الأدغال الأفريقية. وإلى الوقوع في أَسْر قبيلة متوحشة. وكان رئيس القبيلة لطيفا للغاية. فقد خيَّرهما بين مصيرين: إما «هونجا» وإما «قتلى». ومن إشارات يديه أدرك الاثنان المقصود بكلمة «هونجا». على الفور أعلن الصعيدي، الذي يعتز بالشرف أكثر من الحياة، أنه يريد أن يكون من القتلى، وكانت للبحراوي وجهة نظر أخرى. بعد قليل من التدبر قال: «هونجا». تأملهما رئيس القبيلة طويلا ثم أصدر أمره لأتباعه: «الاثنين هونجا حتى القتلى».[118]

ولأن نكتة «هونجا حتى القتلى» نكتة عنصرية قديمة، معروفة في عدد من السياقات الاستعمارية بغرض توضيح كم أن الأفارقة منحلِّين جنسيا ومخادعين، فبإمكاننا أن ننظر إليها بوصفها إشارة إلى كبت الشهوات المثليّة الجنسية الذكرية المتخيَّلة بين رجال من أعراق مختلفة. كذلك فهي تسهم في المجاز الاستعماري المذكور آنفا القائم على المبالغة في تصوير فحولة الأفارقة البدائيين مع تصوير الرجال المصريين المستَعمرين كمخصيين. واللافت أن فعل «هونجا» باللغة السواحيلية، التي يتحدث بها عدد من البلدان الأفريقية جنوب مصر، يحمل معاني الإتاوة أو الفساد أو الرشوة. ورغم أن صنع الله إبراهيم لم يبحث أبدا في معاني كلمة «هونجا»، إذ يلقيها باعتبارها

(١١٧) المصدر السابق، ٥٤٣.

(١١٨) المصدر السابق، ٤٩٣– ٤٤١.

مصطلحا «إفريقيا» بلا معنى، فيبدو أن معاني «الهونجا» -الإتاوة والفساد هي المعان التي يريد التأكيد عليها في الرواية.

في نهاية عرض العرائس، استوعب جمهور السجن القيمة الأخلاقية المقصودة، إذ شرع بعضهم يتصايح: «هونجا حتى القتلى!».[119] والواضح أن هذه النادرة تسعى لتوضيح مدى بربرية رأس المال العالمي والإمبريالية العالمية اللذين يحولان مصر المتحضرة، بل يحطَّان من قدرها، إلى مستوى «الأدغال الإفريقية» البدائية، فتصبح بقعة «متوحشة» ينتظر الناس فيها مصيرهم المتوحِّش المتمثل بدفع إتاوة للإمبراطورية الجديدة عن طريق «التعرض للهونجا»، حتى وإن اختاروا الموت هربا من ذلك. في واقع الأمر، يسافر المصريان العاطلان - في الحكاية - تاركين الحضارة إلى الأدغال الإفريقية بحثا عن عمل. لكن البحث المهين يقودهما إلى المزيد من الإهانة. لقد وحَّد تعرُّضهما للهونجا عالميْ الحياة والموت وعالميْ الوحشية والحضارة في نظام مُعَوْلَـم جديد. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يختار إبراهيم المصطلح العامي المصري «يتسَخْمَط» (و«أسخمطُه»)، وهي كلمة عامية تحمل معنى اللواط، وتدل على التعرض للواط أو اللواط برجل آخر. ففعل «يتسخمط» مشتق من كلمة «سُخمة»، التي تعني السواد، وكلمة «سُخام» التي تعني الفحم أو السناج (الهباب). والفعل الفصيح «سخَّم» يعني سوّد. والفعل العامي المصري «سَخْمَطَ» هو استخدام عامي لـ«سخَّم»، ويعني سوَّد كما يعني معاني عامية أخرى ذات صلة تدل على «إفساد الأمور» على النفس أو على الغير وما شابه. وهكذا فإن تعرُّض الرجال للـ«هونجا» أو «السخمطة» يجعلهم كالسود والـمُلاط بهم في آن واحد.

ويعد هذا التصنيف الجنسي الثنائي للحضارة والبربرية جزءا من الإطار المعرفي (الإبستمولوجي) الغربي، وهو ما يبدو أن الرواية تقر به وتعيد إنتاجه دون نقد فيما يتعلق بالأفارقة. إن مقياس الإذلال والاضطهاد هو عجز أي رجل مضطَهَد (أي غالبية رجال العالم) عن تفادي دفع الإتاوة المتمثلة في التعرض للـ«هونجا» حتى لو اختار الموت، إذ حتى الخيار الأخير ليس متاحا كبديل عن «الهونجا». وبعيدا عن

---

(١١٩) المصدر السابق، ٤٥٧.

الأفارقة غير المتحضرين، تظل حقيقة أن ماكينة الحلاقة الأمريكية المزودة بشفرات إسرائيلية هي التي تحلق الذكورة المتبقية لدى الرجال المصريين بالغة الدلالة على مدار الرواية.

يَرُوح صنع الله إبراهيم ويجيء في الرواية بين التصوير التهكمي لعالم الرواية، حيث تعتبر الشخصيات الذكرية كافة أن أسوأ مصير يمكن أن يحيق بها في ظل العولمة هو التعرض للواط، وبين العالم الواقعي القائم على الاستغلال الاقتصادي والذي يقود لمصير أسوأ من اللواط، ألا وهو الفقر المدقع وفقدان موارد الوطن واستقلاله وضياع الثقافات المحلية لحساب الثقافة الاستهلاكية الجديدة (يعاني الكاتب الأمَرَّيْن لتوضيح مدى الأهمية التي اكتسبتها أسماء العلامات التجارية والمنتجات الاستهلاكية الغربية لدى المستهلكين المصريين). مع ذلك، يعجز إبراهيم نفسه عن تفادي الأفخاخ التي يرى شخوصه يسقطون فيها. فهو يستخدم مجاز الاغتصاب والشرف الذكوري ويبني عليه الرواية بأكملها، بداية من عنوانها ونهاية بتأنيث الرجال في مشهدها الختامي، دون أن يُخضع هذا المجاز لأية مساءلة، بل يواصل تأكيده على مدار الرواية. بل إن إبراهيم ينتقد شخوصه التي تدرك اللواط بمعناه الفعلي دون أن تدرك أبعاده المجازية التي تجلب عليهم آثارا مادية أكثر خطورة. لكنه يتفق مع شخوصه- فيما يبدو- في أن الأزمة التي أثارتها العولمة هي أزمة الذكورة العربية.

وفيما تسمح الرواية بالحب المثليّ على الطريقة الأفلاطونية أو الشكل الجنسي الذي ينأى بنفسه عن الجماع (مثلما في علاقة شرف بسجين آخر من الصعيد، عبد الفتاح، التي تشمل بعدا جسديا يتضمن تشابك أيديهما،[١٢٠] وعناقهما الدافئ،[١٢١] وتبادلهما القبلة على الشفاه،[١٢٢] ولكنه ليس جنسيا واعيا بالضرورة)، فهي تقدم كافة العلاقات الجنسية الواضحة بين الرجال- التي تصل لحد الجماع - بوصفها

(١٢٠) المصدر السابق، ١٨٢.

(١٢١) المصدر السابق، ١٥٧.

(١٢٢) المصدر السابق، ١٩٨.

اغتصابا عنيفا. فبعد أن يحكي شرف قصته لعبد الفتاح، يتضامن معه الأخير (ربما لأنه صورة نمطية للصعيدي من وجهة نظر الروائي) مؤكدا على أن الإنسان يمكن أن يتحمل الاعتداء على أي شيء، «إلا الشرف».(١٢٣) وكما أشرنا آنفا، فإن الصعيدي والخليجي والإفريقي يحتلون، في كثير من تلك الروايات، موقع السكان الأصليين، الذين يمكن تعريف العرب المتحضرين الحداثيين كأضداد لهم، أو الذين يجب على العرب المتحضرين التبرؤ منهم كشرط لـ«تحضُّرهم».

وسعيا للحفاظ على التماسك الجسدي لذكورة الرجال وحمايتهم من العدوان الذي أدى لانحلالهم إلى الأنثوية، تقدم لنا رواية شرف شخصية عزيزة، التي تبدو هامشية لكن مركزيتها تتضح فيما بعد، حيث تمثِّل/ يمثِّل نموذجا للمستقبل المرعب الذي ينتظر الرجال المضطهدين كافة بعد أن يتعرضوا للهونجا. هكذا يقدم شرف عزيزة حين يلتقيه/ ها في السجن:

> سمعتُ ضحكة أنثوية بالقرب مني فالتفتُّ نحو مصدر الصوت. رأيتُ شابا في ملابس السجن جالسا قرب الحائط مع عدد من السجناء، وكان يحكي شيئا وهو يشير بأصابعه أمام فمه كما تفعل نساء الأحياء الشعبية، ولحظتُ أن أصابعه ازدانت بالخواتم.(١٢٤)

تظهر عزيزة مرات قليلة أخرى في الرواية. إحداها عندما كان شرف يمشي ممسكا يد عبد الفتاح في باحة السجن:

> لمح [عبد الفتاح] السجين الذي يتولى توزيع الخطابات، فأفلت يده من يدي وجرى نحوه. اقتربتُ من الحائط ووقفت مستندا إليه. مرت جماعة من السجناء أمامي بينهم السجين الذي يزين أصابعه بالخواتم. كان معروفا باسم عزيزة ويمشي بطريقة فاضحة متلويا كالنساء. رآني أتأمله فغمز لي بعينه وهتف: «أمال فين الفردة بتاعتك؟». أشحت بوجهي متجاهلا. لم يكن أول من أطلق على كل منا أنا وعبد الفتاح لقب فردة الآخر، فقد صار تلازمنا موضع حسد الكثيرين.(١٢٥)

---

(١٢٣) المصدر السابق، ١٥٥.

(١٢٤) المصدر السابق، ١٤٧.

(١٢٥) المصدر السابق، ١٨٣ - ١٨٤.

لاحقا، عندما يقدّم جاسوس إسرائيلي سجين لصديق شرف الجديد وحاميه سالم (السفاح) صندوق سجائر كليوباترا مصرية الصنع كثمن للواط بشرف (وهو العرض الذي يرفضه سالم رفضا قاطعا)، يخبرنا الراوي بأن شرف «صُدِم للنبأ، لا لأنه أصبح موضوعا للتفاوض بين قوى خارجية، ولا لطبيعة الخدمة المطلوبة، وإنما للثمن البخس الذي وضعه في مستوى سجين مثل عزيزة يتقاضى صندوقا مماثلا مقابل جولة سريعة بالنهار، وعدة أضعاف إذا تعلق الأمر بليلة كاملة».[١٢٦] ولا يعتمد إبراهيم بالضرورة طريقة شرف في المقارنة، بل يضعها موضع مساءلة. فالمفارقة التي يقصدها إبراهيم ليست في كون عزيزة شخصية شريفة، بل في كونه/ ها ليست أكثر الشخصيات وضاعة في الرواية. بالنسبة لإبراهيم، الحقيقة التي يعمى عنها شرف وبقية السجناء الذكور هي أنهم جميعا عزيزات في واقع الأمر.

أما التصويرات الضرورية الأخرى للرجال الذين يتعرضون للهونجا (الوظيفة الأساسية لتلك الشخصيات الذكرية هي تعزيز هوية الرجال غير القابلين للهونجا في الرواية) فنجدها في النكات. تلك النكتة رواها بطشة، زميل شرف في الزنزانة، الذي سيحاول اغتصابه فيما بعد:

> اثنين من إياهم رغبا في الشفاء فذهبا إلى الطبيب، وبعد شهر التقيا، فوجد أحدهما الآخر يقلّم عودا من القصب ويقشره ثم يقطّعه قطعا صغيرة متساوية في حجم الإصبع... فزعق فيه: «الله، مش قلنا حنبطل؟» ردّ عليه التاني: «أصل أنا ما استريحتش على علاج الدكتور وعايز أجرب العلاج بالأعشاب». ارتجت الزنزانة من الضحك وتطلع إلينا بطشة في زهو.[١٢٧]

واللافت للنظر أن الرواية لا تترك مسألة الشهوة المثليّة الإيجابية لدى الرجال دون تنظير. فمع قرب نهاية الرواية، تظهر لنا نظرية كاملة متكاملة، الغرض منها، كما سنرى، هو تطبيع الغيريّة الجنسية، حيث يُكافأ الرجال الذين يلوطون، في حين يخرج الرجال الذين يُلاط بهم، مثل عزيزة، خالين الوفاض. عزيزة هي الشخصية التي تمثل الواقع الحقيقي والمتخيَّل لكل الرجال المضطهدين في الرواية،

(١٢٦) المصدر السابق، ٥١٨.

(١٢٧) المصدر السابق، ١١٥ - ١١٦.

وهو واقع لا يمكنهم قبوله. فهُم فيما يبدو، مثل شرف، لا يهتمون بالاستغلال الاقتصادي والإذلال الاجتماعي اللذين يوقعهما عليهم رأس المال العالمي وعملاؤه المحليون. نرى ذلك، من جانب، في محاولاتهم لإخراس الدكتور رمزي عندما يشرح لهم بالتفصيل ما يفعله الاضطهاد الاقتصادي، ومن جانب آخر، في إصرارهم على الصياح بنكتة «هونجا حتى القتلى». إن الرجال قد يتسامحون في «كُلّه إلا الشرف»، كما قال عبد الفتاح فأوجز. أما نظرية الرواية المتعلقة بالمثليّة الجنسية الإيجابية عند الذكور فيرسم معالمها سالم السفاح، صديق شرف وراعيه. إذ يطرح سالم نظريته بعد افتضاح أمره وقبضه متلبسا بالجرم المشهود، عندما استيقظ شرف ذات ليلة فوجد يد سالم داخل بنطاله (بنطال شرف). يسحب سالم يده ويتجاهل كلاهما الحادثة، التي تُوتِّر العلاقة بينهما كثيرا. ولكي يخفف سالم الموقف، يقدم التفسير التالي كنوع من الاعتذار:

> «أنا مش عاوزك تفهمني غلط. أنا اللي حصل كان غصب عني. إوعى تفتكر إن ده هو اللي أنا عاوزه منك. أنا أقدر أفكّ حاجتي بأسهل ما يمكن. إنت عارف ده كويس، لكن مش حاقدر ألاقي أبدا صاحب.. اسمع. أنا لي في السجن أكثر من عشرين سنة، تفتكر إيه أكتر حاجه كنت محتاجلها؟». لم أُجب فواصَل: «تفتكر أنا مكنتش محتاج لحد جنبي؟ حد يطبطب عليّ وأطبطب عليه؟ حد يُحضنِّي وأحضنه؟ عارف يعني إيه إنك تقعد عشرين سنة من غير ما تلمس إنسان تاني؟ من غير ما حد يحبك؟ مش معنى كده إنك عاوز تعمل معاه حاجه. مش ضروري. فيه شيء اسمه الصداقة. إن يكون جنبك حد يعرف إنت بتفكر في إيه وتقصد إيه لما تقول حاجة. واحد يفهمك ويقدِّرك ويعزَّك ويخاف عليك ويساعدك ويقف جنبك وقت العوزة». قلتُ فجأة: «أنا أبويا عمره ما حضنني».[(١٢٨)]

تلك اللحظة الحميمة العابرة لا تردع سالم عن الاستفاضة في نظريته. فبعد أن شرح الدوافع العاطفية والجسدية، ينتقل سالم لشرح العنصر الجنسي لتلك الاحتياجات:

> ناحية الغريزة دي حاجة طبيعة. السجن هو اللي مش طبيعي. العالم اللي هنا كله منحرف. تفتكر أنا معرفش الفرق بين الراجل والست؟ الراجل مش ممكن يحل محل الست أبدا. حتى ولو نام على ضهره. بس بص حواليك. إنت شايف ستات

(١٢٨) المصدر السابق، ٥٣٤- ٥٣٥.

كتيرة هنا؟ طب الواحد يعمل إيه؟ أوقات أبقى حاسس إني حاجنِّن، ومهما حاولت مفكرش مفيش فايدة. مفيش يوم يفوت من غير ما حاجة تفكَّرك. صورة في مجلة، غنوة، حركة. في ناس بتعمل إنها مش مهتمة بالموضوع ده، خايفين من اللي ممكن يحصل، خايفين يتسخمطوا. ما فيش حد هنا يحب يبقى شاذ. الشواذ دايما مُحتقَرين والناس بتستضعفهم ومتعملش لهم حساب. طب الواحد يعمل إيه؟(١٢٩)

ويتْبع سالم نظريته بقصة عن شخص يعرفه تعرض للاغتصاب من ثلاثة رجال. ولاحقا، ضرب هذا الزميل صبيًّا في السابعة عشرة واغتصبه. وكَره نفسه في البداية لأنه تذكر عجزه عن المقاومة أثناء اغتصابه. لكنه فيما بعد «اعترف بأنه استمتع باغتصاب الصبي، لا بالعملية الجسدية، وإنما لأنه، على حد تعبيره، (كان فوق مش تحت)».(١٣٠) بل إن سالم يشفق على نفسه. في أول أيامه في السجن، كانت تراوده خيالات عن «نسوان عريانة لها بزاز كبيرة». الآن تراوده أحلام عن الحارس إدكو، الذي يراه في خيالاته وهو يبكي: «أمسكه من شعره وأهزه قدام المساجين وأقولّه يفكّ بنطلونه فيِتْرجَّاني إني مقتلوش عشان عياله. وبعد ما ينزل بنطلونه أخلّيه يطاطي وأسخمطه. وبعدين ألاقي نفسي ماسك سكينة وعمال أغزَّها في ضهره. حاجه فظيعة، مش كده؟».(١٣١)

ولكن هذه النظرية القائلة بالمثليّة الجنسية التعويضية وإسقاط الإيروتيكية على علاقات السلطة لا تنطبق على كل شيء، وليست مطروحة أصلا لتفسير كل شيء. فهل يُلاط بعزيزة، مثلا، لأنه يرغب في ذلك أم لأنه مضطر لذلك؟ هل يلوط رجالٌ برجالٍ آخرين ويستمتعون بذلك لأنهم فوق؟ هل يستمتعون بالجنس المهبلي مع النساء لأسباب أخرى؟ لماذا ترغب النساء والرجال «الشواذ» أن يُلاط بهم؟ هل لأنهم في الأسفل؟ هل ثمة مكان لأية متعة جسدية في هذا السرد؟ إننا نتعرف في الرواية على كثير من خيالات شرف الغيريّة الاستمنائية، لكننا لا نعرف إذا ما كانت المتعة التي يستشعرها «جسدية» أم لكونه «فوق».

---

(١٢٩) المصدر السابق، ٥٣٥. والتشديد مُضاف.

(١٣٠) المصدر السابق، ٥٣٦.

(١٣١) المصدر السابق، ٥٣٧.

وتظهر نظرية إضفاء صبغة إيروتيكية على السلطة في كل مكان في السرد الروائي. لكن ما يستعصي على الفهم هو ما إذا كان بوسع الإيروتيكية أن تتفادى عامل الإكراه داخل المصفوفة المثليّة الجنسية للذكور حين يقع الجماع بينهم (وهي نظرية لا تختلف عن تلك التي طرحتها أدريان ريتش فيما يتعلق بالجماع الغيريّ، والذي تعرفه ريتش على أنه اغتصاب في جميع الحالات).[١٣٢] لم تكن رواية شرف أول من استخدمت الهونجا للدلالة على الهزيمة والقمع، بل هذه استعارة كلاسيكية جنسويّة كارهة للنساء. ويبدو صنع الله إبراهيم نفسه واعيا- إلى درجة ما- بتورطه في تلك الجنسويّة ضد النساء، ما جعله يَشرع في محاولة واهية لوضعها موضع المساءلة. فحين يعود الراوي بذاكرته إلى ما تعرّض له الشيوعيون من تعذيب في سجون عبد الناصر خلال الستينيات، يحكي الواقعة التالية: «ظل [الضابط] يضرب واحدا منهم (من عمال النسيج) بعصا غليظة على رأسه كي يقول إنه امرأة فرفض. وعندما كلَّت يده وأوشكت رأس المعتقل على التصدع أوقف الضرب وسأله عن سر تعنُّته. أجاب أنه لا يجد ما يشين في أن يكون امرأة لأنه يؤمن بالمساواة التامة بين الجنسين لكنه لن يقولها إلا بمزاجه».[١٣٣] بالتأكيد، لم يكن عامل النسيج ليتحمل قدرا مماثلا من التعذيب إذا كان قد طُلب منه أن يُعلن أنه شجرة، على سبيل المثال، مصرا على أنه لا يجد ما يشين في أن يكون شجرة لكنه لن يقول ذلك إلا بمزاجه. وعلينا أن نضع هذا المشهد قُبالة مشهد سابق عندما كان شرف نفسه يتعرض للتعذيب والضرب المبرح من قبل الشرطة حتى يعترف بجريمته. «شعرتُ بإعياء شديد وسمعتُ من يسبّني طاعنا في رجولتي فلم أملك نفسي وصحت به: (أنا أرجل منك)».[١٣٤] وبعد تعرضه للمزيد من التعذيب، يأمره أحد الضباط أن يختار اسم امرأة لينادونه به. ويستمر شرف في المقاومة حتى يهددونه بأن يأتوا بأخته ويغتصبوها. حينها فقط

---

(١٣٢) انظر مقالة أدريان ريتش الكلاسيكية، «الغيرية الجنسية الإجبارية والوجود السحاقي»
Adrienne Rich's classic, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,» *Signs* (Summer 1980): 631- 60.

(١٣٣) إبراهيم، شرف، ٤٦٢.
(١٣٤) المصدر السابق، ٣٢.

ينهار ويعترف بالجريمة التي اتُّهم بها ظلما.[١٣٥] ولا نعرف ما إذا كان رفض شرف أن يُدعى باسم امرأة قائم هو الآخر، مثل عامل النسيج، على قناعته بالمساواة التامة بين الجنسين، أم على احتقاره لذلك النوع من الجنس البشري القابل للهونجا.

على مدار الرواية، تدل علامة الأنوثة على القابلية للهونجا (على الفساد). هذا هو ما يميز الرجال الحقيقيين عن غيرهم من الجنس البشري بنوعيه (الرجل والمرأة). إن رعب العولمة في الرواية هو رعب من أن يفنى النوع الذكري عن بكرة أبيه وأن يتحوّل جميع البشر إلى كائنات قابلة للهونجا، ومن ثم يصبحون بلا «شرف». هذا هو الشرط الأنثوي الذي سينحدر إليه كل الذكور من جرَّاء العولمة، وهو ما يثير - فيما يبدو - مشاعر معظم الشخصيات الذكور في الرواية، حتى الدكتور رمزي، صاحب حكاية «الأدغال الإفريقية». وهكذا، يمكننا أن نقرأ شرف بوصفها دعوة من إبراهيم لقرائه لأن يغيروا أفكارهم عن الشرف وأن يستوعبوا أن اقتحام العولمة لحياتهم الاقتصادية والاجتماعية أكثر خطورة عليهم من ضياع الشرف والرجولة بمعناهما الجنسي. إذ يرى إبراهيم أن مكمن الخطر المحدق برجال العالم الثالث ليس في فقدانهم لرجولتهم فقط، وإنما لإنسانيتهم أيضا. ومن ثم فإن انتزاع إنسانيتهم في السجون، وهو نفسه مجاز على تحوّل مصر إلى سجن أكبر في ظل العولمة، هو القضية الحقيقية؛ والوضع الذي ينبغي عليهم مناهضته بدلا من التمسك بحفنة من الأفكار الرجولية ومنحها الأولوية في عالم يجردهم من إنسانيتهم رغم أنه يحافظ على مظهرهم الرجولي. لكن إذا كان إبراهيم يخلع قناع الرجولة ليكشف لهؤلاء الرجال أنهم أصبحوا بالفعل عرضة للهونجا في ظل العولمة، فما هي الرسالة الأخلاقية للرواية؟ فإذا كان أخطر ما في العولمة هو تحويل كل الرجال إلى «قابلين للهونجا»، فمعنى ذلك أنها لن تؤثر بشكل مباشر على النساء والرجال القابلين للهونجا أصلا، بل يجدر بهؤلاء - في هذه الحالة - ألا يُبدوا أية مقاومة للعولمة على الإطلاق. فإن وظيفة العولمة كما يصورها إبراهيم في شرف تشبه وظيفة «الزعفرانية» في رواية الغيطاني، ألا وهي فرض المساواة على المواطنين، الذين باتوا جميعا الآن عُرضة للهونجا بلا استثناء.

(١٣٥) المصدر السابق، ٣٣.

وثمة احتمال بأن يكون مقصَد إبراهيم هو حث قرائه على مراجعة منظومة القيم الخاصة بالشخصيات الذكور، وأمله أن تثير تلك المراجعة غضبهم؛ أن يسألوا لماذا يحتمل هؤلاء كل أشكال الاستغلال والقمع إلا الانتهاك الجنسي، حتى لو كانت الأولى تمثل انتهاكا أخطر من الأخيرة لهم على جميع المستويات. لكن إصراره على استخدام مجاز الانتهاك الجنسي كصورة رئيسة واستعارة مهيمنة في النص إنما يضعه في نفس منظومة القيم التي تعتنقها شخوصه والتي يرمي لنقدها. وإذا كانت الاستعارات الأدبية السابقة توحي بأن الاستعمار هو - بحد ذاته - اغتصاب، فثمة تحوّل طفيف الآن إلى استعارة جديدة، وإن كانت مرتبطة بالأولى، تصوِّر العولمة على أنها ضرب من اللواط/ الإخصاء.

تكمن المفارقة لدى كل من إبراهيم وشرف في كون كل الشخصيات، لائطةً كانت أو مُلاطا بها، هي شخصيات تلوط بها العولمة بالفعل، وأن الفعل الجنسي الذي يخافون منه قد وقع عليهم حقًا على مستويات أعمق بكثير. لقد كانت العولمة تلوط بشرف، الذي هام في الشوارع في مستهل الرواية متأملا بضائع لا يسعه شراؤها، والذي لا ينتظره سوى مستقبل محدود أو لا مستقبل على الإطلاق، قبل زمن طويل من الحادثة التي حاول فيها الرجل الإنجليزي تجسيد ذلك الفعل المجازي. بل أن استيعاب شرف (وإبراهيم)، لكونه مُلاط به فعلا هو الذي يساعده، في نهاية الرواية، أن يهيئ نفسه للفعل الجنسي، وأن يراه - في نهاية الأمر - استسلاما لتأنيث لا يختلف بأي حال عن وضعه الحقيقي.

وبينما يرى إبراهيم، بخلاف شخصياته الذكور، الانتهاك اللواطي بوصفه مجازا على انتزاع الإنسانية، وهو ما يمثل له نوعا من التأنيث، نجده يتفق مع شخصياته على الالتزام بفكرة الرجولة وضرورة حمايتها من عدوان «الهونجا». كذلك يتفق إبراهيم مع شخصياته الذكور على أن التعرض للواط، ومن ثم التأنيث، مصير مرعب. صحيح أن عزيزة هو الصورة الأبرز للانحلال في الرواية، لكن وضعه/ ها لا يختلف كثيرا عن وضع بقية الشخصيات. إن الفكرة القائلة بأن العولمة لن تُحضِّر المصريين وإنما ستحوّلهم جميعا إلى قابلين للهونجا، التي يربطها إبراهيم بالبدائية والانحطاط

في نكتة «الأدغال الإفريقية»، ليست هامشية بالنسبة لبنية الرواية. أما قدرة الرجال الإنجليز على اغتصاب الرجال المصريين فليست سوى حيلة بلاغية يستهل بها روايته. ويتبدى الانحطاط والانحلال النهائي في أن الأفارقة البدائيين بدورهم سوف يلوطون بالمصريين الذين كانوا متحضرين فيما مضى، وتلك هي الإتاوة/ الفساد («الهونجا») التي تقتضيها العولمة. مع ذلك لا يتضح لنا لماذا يظل الزعيم الإفريقي ورجاله، رغم استمرار رأس المال العالمي في سرقة أفريقيا ونهبها، محصنين ضد العولمة وديناميكيتها اللائطة، ومن ثم لا يضطرون لدفع الثمن المطلوب المتمثل في «الهونجا».

تكشف محاولة إبراهيم اللعب بمجاز اللواط وربطه بمسائل الحضارة والانحلال، كمجاز مركزي في روايته، الكثير عن منظومته الأخلاقية الخاصة كما تكشف المنظومة الأخلاقية لشخوصه. مع ذلك، تظل روايته واحدة من أكثر الروايات إثارة للنقاش خلال السنوات الماضية، حيث تجمع ما بين الاقتصاد السياسي والاقتصاد الشهواني. بل تصر شرف على أن الاقتصاد السياسي والاقتصاد الشهواني هما أمر واحد، وأن السلطة بأشكالها كافة تحمل الإيروتيكية في طياتها. وإذا كانت رواية **مسك الغزال** لحنان الشيخ رأت أن رأس المال العالمي هو ما أدى إلى وجود رجال «جاي» غربيين يسعون لأن يلوط بهم ويخترقهم رجال الصحراء الأصليين ذوي الشهوات الجنسية متعددة الأشكال وغير المكبوتة، فإن إبراهيم يختلف مع تلك الفكرة. فبالنسبة له، ما يفعله رأس المال العالمي هو اختراق الاقتصادات القومية وأجساد الطبقات العاملة، وعلى رأسهم الرجال المصريين.

الانحلال والانحطاط

نجد في تلك الفترة استثناءات ملحوظة من كتابات أدبية ترفض طرح الوصال الجنسي المثليّ كمجاز وتقدمه أكثر في عالم التاريخ الشخصي والاجتماعي. ويعد أحد الأمثلة البارزة على ذلك رواية محمّد البساطي البديعة **ويأتي القطار**، المكتوبة

على شكل مذكرات روائية.[١٣٦] لا تسعى ذكريات طفولة البساطي، التي تشمل وقائع وصال جنسي بين الصبية فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الرجال في قرية مصرية (وكذلك جنس شرجي بين رجال أغنياء وخادمات عازبات إضافة إلى الجنس بين الحيوانات)، لعرض تلك الوقائع كقصص مجازية أو قيم أخلاقية أو حوادث غرائبية، وإنما كجزء من حياة القرية الطبيعية. فمثلا، عندما يزور عبده والد البساطي ويخبره أن البساطي الصغير وأربعة من الصبية اغتصبوا ابنه حين كانوا يلعبون في الترعة، يسمع البساطي الحوار وتثور ثائرته، فهو والصبية الآخرون لم يغتصبوا ابن عبده. بل كان الأخير «هو الذي أراد ذلك وسعى إليه، ظنَّ أنه سيرضينا لنسمح له باللعب معنا، وحين ضممناه إلينا كان فرِحا، يغوص ويتشقلب في المياه، مُظهرا مهارته في العوم أمامنا، وحين رآنا نضيق بضجته عرض نفسه علينا مرة أخرى».[١٣٧] ويتجاهل والد البساطي ابنه كنوع من العقاب ويكلِّف أخاه الأصغر بكثير من المهام التي كانت توكل إليه. وعلى عكس الرقصة المباحة ليحيى الطاهر عبد الله، التي أشرت إليها آنفا، فإن عبده الذي يعتصره الحزن لا يقدم على قتل ابنه.

كذلك يتذكر البساطي رجلا متوسط العمر قصير القامة منتفخ البطن وأعور، قابله طالب شاب (في السابعة عشرة من عمره وفي آخر سنوات المرحلة الثانوية) في قطار، ودعاه للقرية، حيث أصبح الطالب واثنان من أصدقائه يمارسون جنسا إيجابيا معه بانتظام. كان يعطيهم السجائر ويشتري لهم عشاء. أما الطلاب الأصغر (الذين كانوا في الثالثة عشرة في ذلك الوقت)، ومنهم البساطي، فقد أدركتهم الغيرة وأرادوا أن يشاركوا أقرانهم في تلك المباهج. كانوا ينتظرونه في محطة القطار عندما يصل، ثم أصبحوا يتعقبون الصبية الأكبر إلى الحقول حيث يمارسون الجنس مع الرجل. وكان الطلاب الأكبر سنا يقذفونهم بالحجارة لمنعهم من الاقتراب. وظل الرجل يأتي للقرية بانتظام على مدار السنوات الأربع التالية، وكل عام كان يتغير الطلاب الثلاثة بعد تخرجهم (حيث يلتحق طلبة السنة الماضية بالجامعة ويحصلون بعد تخرجهم

(١٣٦) محمد البساطي، ويأتي القطار (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٩). ١٤٠.

(١٣٧) المصدر السابق، ٢١.

على وظائف في أماكن أخرى). وأدرك البساطي وأصدقاؤه بأن دورهم لن يأتي قبل خمس سنوات، فقرروا البحث عن منافذ جنسية أخرى. وعندما بلغوا السن المطلوبة، كان الرجل قد توقف عن المجيء إلى القرية.[١٣٨]

تلك التصويرات الأدبية، التي تبتعد عن المبالغة الرخيصة والأجندات السياسية المعاصرة، لا تلقى اهتماما كبيرا في صحافة الإثارة العربية، ولا يسارع أحد بترجمتها إلى لغات أجنبية. وتجدر مقارنة أسلوب البساطي الواقعي برواية أخرى أحدثت انفجارا مدويا في المشهد المصري بعدها بثلاث سنوات، وهي **عمارة يعقوبيان**، التي حازت اعترافا نقديا واسعا في المجلات الأدبية وصحافة الإثارة، وتُرجمت إلى الإنجليزية عام ٢٠٠٤.[١٣٩]

إذا كانت رواية **زقاق المدق** لنجيب محفوظ تسعى لتصوير الحداثة الاستعمارية وكيف استولت أخيرا على مصر من خلال قصة زقاق، فقد كانت رواية علاء الأسواني، **عمارة يعقوبيان**، التي كتبت بعدها بنحو نصف قرن، تهدف لإظهار الانحطاط، والانحلال، والبؤس الذي غرق فيه المجتمع المصري بسبب دولة ما بعد الاستعمار. وهو يُظهر ذلك باللجوء إلى بناية من عدة طبقات وقاطنيها. وأصبح الكتاب المنشور عام ٢٠٠٢ كأول رواية للكاتب (قد سبق له نَشر قصص قصيرة)، من الكتب الأعلى مبيعا، وطُبع في عدة طبعات. وكما جاء في الوصف المطبوع على غلاف الرواية، المكتوبة بأسلوب واقعي، فهي «تكشف عن خفايا مجتمع وسط البلد وأسراره. يخوض مؤلفها كل الممنوعات والمحاذير الاجتماعية ليصل إلى الحقيقة. يصف لنا الجنس والشذوذ والفساد والقمع، البناء التحتي لوسط المدينة الذي يتجاهله الجميع وتجري فوقه محاولات التجميل البائسة، ثم يقدم لنا الكاتب مجتمع المهمشين في وسط البلد من ساكني الغرف الحديدية فوق أسطح العمارات الشاهقة، ويكشف عن العلاقات الحميمة لهؤلاء البؤساء».[١٤٠] ولا يتضح ما هو المقصود بـ«الحقيقة». أهي حقيقة حياة وسط المدينة في مقابل الأكاذيب القائمة، أم الخفايا التي يكشفها

---

(١٣٨) المصدر السابق، ٦٥- ٧٨.

(١٣٩) Alaa Al Aswany, *The Yacoubian Building* (Cairo: American University in Cairo Press, 2004).

(١٤٠) علاء الأسواني، **عمارة يعقوبيان** (القاهرة: ميريت للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، الغلاف الخلفي.

المؤلف؟ إذا كان الأمر كذلك، فـ«نحن» لا نعرف من يخفي «الأسرار» والحقائق المخفية عن عيون الناس؟ هل هي الدولة أم الإعلام التابع أم المجتمع بأكمله؟ إذ إن قدرا كبيرا مما تكشفه الرواية، كما رأينا بالفعل في الأعمال غير الأدبية التي ناقشناها خلال الفصول السابقة، وبحسب شهادة الرواية نفسها كما سوف نرى سواء ، يبدو معروفا عن حياة وسط المدينة بالقاهرة، من خلال الإعلام أو الخطاب الإسلاموي المعارض أو الخطاب الحكومي أو على المستوى المجتمعي عموما، ومن ثم لا نعرف ما الذي يدفع الكاتب (وربما الناشر) للاعتقاد بأن الوظيفة الأساسية للرواية والخدمة التي تقدمها هي كشف المستور وفضح المسكوت عنه. هنا ندرك بأن ثمة جنوح للإثارة، لقول ما هو معروف بالفعل كما لو كان جديدا من أجل إثارة ذُعر أخلاقي. وسوف نرى كيف يتكشف هذا الذُعر.

تتحدث عمارة يعقوبيان عن السكان الحاليين لبناية قديمة تقع في وسط البلد بالقاهرة، شُيِّدت عام ١٩٣٤ على الطراز الأوروبي الفخم إبان الاستعمار وفي ظل المَلَكية، وطبيعة التحوّل الذي شهدته تلك البناية منذ انتصار الثورة ضد الاستعمار عام ١٩٥٢ مفتتحة عهد الجمهورية بعد الاستعمارية. ومثل زقاق المدق لمحفوظ، تحكي الرواية وقائع حياة عدد من سكان البناية، سواء أولئك الذين يعيشون في شققها أو في غرف الصفيح فوق سطحها، التي تحوّلت إلى شقق سكنها ريفيون نازحون وفقراء المدينة. وقد شيد البناية مليونير أرمني، هو رئيس الجالية الأرمنية في القاهرة في ذلك الوقت، بعد أن أوكل المشروع لمكتب معماري إيطالي: «عشرة أدوار شاهقة من الطراز الأوروبي الكلاسيكي الفخم: الشرفات مزدانة بتماثيل لوجوه إغريقية منحوتة على الحجر، والأعمدة والدرجات والممرات كلها بالرخام الطبيعي، والمصعد ماركة شندلر على أحدث طراز. استمرت أعمال البناء عامين كاملين خرجت بعدهما تحفة معمارية جاوزت كل توقع لدرجة جعلت صاحبها يطلب من المهندس الإيطالي أن ينقش على بابها من الداخل اسمه (يعقوبيان) بحروف لاتينية كبيرة تضاء ليلا بالنيون وكأنه يـُخلِّد اسمه ويؤكد ملكيته للمبنى البديع».[١٤١]

---

(١٤١) المصدر السابق، ٢٠- ٢١.

وكما سنرى، لم تكتفِ عمارة يعقوبيان بالسير على درب الأعمال الأدبية التي تطرقنا إليها منذ أواخر الثمانينيات، والتي تطرح مجازات الانحلال والانحطاط وتربطها بالشذوذ الجنسي، لكنها تتجاوز ذلك، إذ تجعل مجتمع الشواذ، لا الشذوذ الجنسي، هو العلامة الظاهرة على الانحلال ما بعد- الاستعماري. بينما تطرح الكتابات التي عرضنا لها في هذا الفصل الصعوبات التي تواجه نشوء الذات الذكرية العربية الحديثة ما بعد- الاستعمارية على شكل رجل ذكوري يحافظ على صورته ويحترم نفسه ويفكر بعقله ويمتلك قراره، فإن رواية الأسواني سوف تُصر، وهي تطرح الشهوات الجنسية في القاهرة المعاصرة بوصفها تاريخا اجتماعيا يعكس الحقيقة وبوصفها مجازا أيضا، على أن الذات الذكرية في حقبة ما بعد الاستعمار ماتت موتا جنينيا وعلى أن الذات الوحيدة القادرة على الانبثاق في ظل العنف الاستعماري وما بعد- الاستعماري (جسديا واجتماعيا واقتصاديا ومعرفيا) هي الذات المنحلة والفاسدة والشاذة جنسيا.

تحكي الرواية قصص عدد من سكان البناية ممن يعيشون في شققها أو يمتلكون مكاتب فيها، أو متاجر في طابقها الأرضي، أو يسكنون في حجرات الخزين المصنوعة من الصفيح على سطحها. تتشارك شخصيات الذكور الخمس الرئيسة وشخصيات الإناث الثلاث المرتبطة بهم مصيرا واحدا: هو أنهم جميعا يعيشون في تلك الفترة من التاريخ القاهري، أي أن جميعهم إما عاجزون عن التناسل جسديا، أو محرومون منه بطريقة أو بأخرى. فالحاج عزام، رجل الأعمال الثري التقي، وهو من محدثي الثراء في حقبة ما بعد الثورة، كان قد بدأ حياته بتلميع الأحذية، ثم بات الآن يمتلك شركات ومتاجر، إحداها في الطابق الأرضي من عمارة يعقوبيان. وبرغم أن عزام كان قادرا على التناسل إبان الحقبة الناصرية، فأنجب ابنين من زوجته الأولى، إلا أنه لم يعد مشغولا الآن بشيء سوى التجارة والطموحات السياسية (وهما، بالنسبة إليه، وجهان لعملة واحدة). ويبدو أن تلك الطموحات التي ظهرت عليه في كهولته قد أثارت شهواته الجنسية التي ظلت كامنة لوقت طويل، وتجلّت في صورة احتلامات منتظمة. ويقرر عزام، تجنبا للإساءة إلى زوجته وخوفا من أن يصبح مادة للنميمة، أن يتزوج من أرملة شابة من الإسكندرية، شريطة أن يظل الزواج سرا، وأن تترك ابنها الصغير في الإسكندرية، وألا تحمل منه أبدا.

جاءت الزوجة الشابة، سعاد، لتعيش في إحدى شقق عمارة يعقوبيان وبدت الزيجة الجديدة تسير على خير ما يرام بالنسبة لعزام، الذي أخذت حياته السياسية (وملذاته) في الانطلاق. فرشح نفسه للانتخابات البرلمانية (ما أتاح الفرصة للأسواني لمناقشة أدق تفاصيل فساد العملية السياسية في مصر) ونجح. وبدأت أمواله تتكاثر ولكن بحدود، حيث كان المسئولون الفاسدون الذين ساعدوه على الفوز في الانتخابات يطمعون بنصيب أكبر من كافة الأرباح التي سوف يحققها مستغلا منصبه الجديد. وقد قاوم في البداية لكنه اضطر للخضوع ووافق على دفع الحصة المطلوبة لشخصية مراوغة عُرفت باسم «الرجل الكبير». وعندما قررت سعاد أن تحمل وتضعه أمام الأمر الواقع، استشاط عزام غضبا وأصر على إجهاضها. ورفضت ذلك رغم علمها بأنها خالفت الاتفاق بينهما. وكانت مستعدة للطلاق، لكن ليس لما هو أسوأ منه. إذ قرر عزام الانتقام منها، فدبَّر عملية خطفها وتخديرها وإجهاضها غصبا، ثم أرسل لها ورقة الطلاق وطَرَدَها من الشقة.

أما طه، وهو ساكن آخر في البناية، فهو مراهق شاب والده بواب العمارة. كان طه، الشاب الذكي المتخرج من الثانوية العامة، يسعى للخروج من مجتمع القاع والمهانة الذي يعيش فيه، وصعود السلم الاجتماعي من خلال الالتحاق بكلية الشرطة ليصبح ضابط شرطة محترم، لكنه حين تقدم للالتحاق بكلية الشرطة رُفضت أوراقه بسبب انحياز طبقي من جانب الضابط الممتحن. أُصيب طه بالإحباط وقدَّم أوراقه للجامعة وقُبل فيها، وهناك التقى بطلاب إسلاميين عرضوا عليه حلولا جديدة لهواجسه الطبقية. كان طه واقعا في غرام بثينة، وهي فتاة تُعيل أمها وأشقاءها بعد موت والدها، وتعيش معهم في إحدى حجرات الصفيح على سطح يعقوبيان. وقد عانت بثينة، الأمينة التي تعمل بجد وإخلاص، من التحرش الجنسي من جانب كل رئيس عملت معه. ولأن بثينة كانت ترفض الاستجابة للمبادرات الجنسية، كانت تُطرد في كل مرة من وظيفتها، حتى أدركت في النهاية (أو أُجبرت على إدراك) بأن عليها أن تفعل مثلما تفعل الأخريات في وضعها، وتقبل الموقف وتستجيب لمطالب رؤسائها الجنسية. ويتواكب دخولها في الحياة البراغماتية المأساوية للنساء العاملات الفقيرات مع دخول طه إلى عالم

الإسلاميين، مدفوعا بالأساس بمثاليته. وسرعان ما تقطع بثينة علاقتها بطه الذي ازداد غيرة عليها ورغبة في تقييدها.

زكي الدسوقي شخصية رئيسة أخرى. هو ابن سياسي وفدي بارز قبل الثورة، يعيش مع شقيقته دولت في شقة تركها له والده، كما يمتلك مكتبا في عمارة يعقوبيان. دولت أرملة لديها وَلَدان هاجرا إلى أوروبا والولايات المتحدة ولم يعودا. لم يتزوج زكي، وقضى جُلّ حياته في مطاردة النساء، والتحسر على المستقبل الأرستقراطي الذي كان ينتظره لولا قيام ثورة ١٩٥٢. وكان زكي يرتاد حانات وسط البلد المتهالكة بحثا عن عاهرات رخيصات يدعوهن إلى مكتبه. وبعد أن سَطَت العاهرة الأخيرة عليه وسرقت خاتم أخته دولت الماسي الثمين، طردته دولت من شقته، وانتقل للعيش في مكتبه في يعقوبيان. وتوسَّط له مساعده (وهو شخصية قبطية كريهة مستقاة من عالم تشارلز ديكنز السفلي في رواية أوليفر تويست) وجلب له بثينة، التي غدت معتادة على تقاضي النقود مقابل خدمات جنسية لا تهدد عذريتها. وتتجاوز علاقتهما الجانب الجنسي وتبدأ بالتشكل كعلاقة غرامية.

الشخصية الرابعة من الذكور هي حاتم رشيد، رئيس تحرير صحيفة «لوكير» المصرية الناطقة بالفرنسية في القاهرة، التي أضاف إليها قسما عربيا. وينحدر رشيد من عائلة أرستقراطية وهو ابن قاض مصري شهير وعميد لكلية الحقوق في جامعة القاهرة خلال الخمسينيات، وامرأة فرنسية من أصول طبقية وضيعة.[١٤٢] والواقع أن حاتم كان يعلم طوال الوقت بأن أمه كانت ساقية في حانة، قابلها والده في الحي اللاتيني وعاد بها إلى مصر حيث أخذت تُعامل المصريين باحتقار.[١٤٣] ويُقدَّم حاتم على أنه «شاذ جنسيا»، كما تُقدِّم لنا الرواية تفسيرا طبيا لـ«إصابته» بالشذوذ الجنسي. وهو مثل زكي وطه وعزام المعاصر، غير قادر على الإنجاب بيولوجيا.

أما عبده، الشخصية الخامسة، فلم يكن يعيش في العمارة، لكنه سوف ينتقل مع زوجته وطفله الرضيع إليها في وقت لاحق، للإقامة بإحدى غرف الصفيح على

---

(١٤٢) المصدر السابق، ٥٥ و١٠٥.

(١٤٣) المصدر السابق، ٢٥٧.

السطح. أصبح عبده، المجند الذي التقطه حاتم، عشيقا له وصار الأخير يُنفق عليه. وقد قاوم عبده، الذي يلعب الدور الجنسي «الإيجابي» مع حاتم، في البداية مطالب حاتم العاطفية ورغبته بتحويله من شريك جنسي إلى خليل أو زوج في علاقة ثابتة. وعندما أنهى عبده خدمته العسكرية، وفَّر له حاتم كُشكا ليضمن له دخلا ثابتا، وأرسله لإحضار زوجته وابنه إلى القاهرة حيث استأجر لهم شقة على سطح عمارة يعقوبيان، حتى يضمن بقاء عبده قريبا منه.

المحرك التالي للقصة هو الطريقة التي تتكشف بها الشهوات الجنسية لأبطال الرواية الأغنياء والأكبر سنا وكيف تُفصح الشهوات الدنيوية للشخصيات الشابة الفقيرة من ذكور وإناث عن نفسها، وتحديدا في حالات بثينة وسعاد وعبده وطه، الذين يبدو وأن ما يشتهونه في الأساس هو حياة أفضل، في حين تظل الجنسانيّة وسيطا يمكن الوصول من خلاله إلى تلك الغاية وليست بالضرورة متعة غائية في حد ذاتها. وتعيش شخصيات أخرى حياة منحطة إن لم تكن منحلة. فدولت، السيدة الكبيرة شقيقة زكي، التي تعيش وحدها، بعد أن هجرها ولداها، والتي لم يعد لها مكانة طبقية، تُبدي اشمئزازها من حياة شقيقها الجنسية وتستدعي الشرطة له حتى تُحسِّن من وضعها الاقتصادي، أما كريستين، صاحبة المطعم المصرية اليونانية والعشيقة السابقة لزكي، فقد تقدمت في العمر ولم تعد مرغوبة جنسيا.

إنها قصة انحلال وانحطاط وانفصال بين الأجيال. حيث يمثل زكي وحاتم (وكريستين) الطبقات الأرستقراطية العقيمة في أغلب الأحوال، بيولوجيا واجتماعيا. يحاول زكي أن يصلح الأوضاع في نهاية الرواية ويتزوج من بثينة، الفتاة الشابة الفقيرة الكارهة للثورة مثله، وهو ما يوحي بإمكانية إقامة تحالف جديد بين الأثرياء القدامى المسنّين والشباب الفقراء الجدد ضد الثورة الفاسدة. ويلقى حاتم مصرعه على يد عبده الذي اعتبر أنه دفعه إلى الغواية و«الخطيئة» مما استوجب حلول لعنة من الله عليه، تمثلت في مرض ابنه الوحيد وموته المفاجئ. ويمثل قتل عبده لحاتم الموت الأخير للانحطاط الأرستقراطي، بينما يمثل زفاف زكي وبثينة (بعد أن تطلب الأمر منه أن يتوقف عن الشراب) بداية تحالف اجتماعي

جديد، خاصة وأن التحالف الباقي بين الأرستقراطية نفسها قد تفكك، وهو ما يظهر من خلال الحرب التي شنتها دولت على شقيقها زكي عندما طردته من منزله واستدعت له الشرطة بينما كان في الفراش مع بثينة. وتمثل المساواة في الإهانة التي تعرض لها زكي وبثينة على أيدي شرطة النظام الجديد مساواتهما النهائية، وتجعل زواجهما ممكنا، خاصة وهما يخطِّطان للانتقال إلى فرنسا. وهكذا، فحتى إمكانية تناسلهما، التي تظل غامضة في الرواية، لن تتم إلا في الخارج، خارج الأمة التي تحوّلت إلى فضاء للانحطاط والانحلال. في ذلك، تتساوى رواية الأسواني مع وقائع حارة الزعفراني، إلا في كون العِنَّة- في الأخيرة- تنتشر من الزعفراني إلى بقية العالم، وبذلك لا تجد شخصيات الرواية مهربا.(١٤٤)

من ناحية، يبدو أن هناك هوة لا يمكن جسرها بين جيل ما قبل الثورة- سواء كان مُمثَّلا في الأرستقراطية، التي أُطيح بها، أو في الطبقة الوسطى التي استولت على السلطة- وبين أبناء الثورة، حتى وإن كانت الثورة قد أحبطت الأرستقراطية وأبناء الثورة (باستثناء المنتفعين بها من الطبقة الوسطى)، ولم تخدم سوى الأقلية والفاسدين. ومن ناحية أخرى، فإن الجيل الذي يمثله أبناء ما قبل الثورة هؤلاء (سواء من المنتفعين أو من ضحايا الثورة) هو بالتحديد الذي يشتهي أبناء الثورة، الذين- بدورهم- يبيعونهم خدماتهم الجنسية لكي يتمكنوا من البقاء. ومثلما كان الزواج بين سعاد، المنتمية للشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى، وعزام، المنتفع من الفساد الثوري، عقيما منذ البداية بحسب الاتفاق، وهو ما قاده إلى الفشل، بدت النهاية الهوليوودية للرواية- التي شهدت تحالفا بين زكي الأرستقراطي وبثينة الفقيرة- سخيفة في أفضل الأحوال وغير مقبولة في أسوئها، وفقا لمنطق الرواية نفسها.

أما الجديد الذي يطرحه الأسواني فهو تصويره لما أسماه «الشواذ جنسيا». لقد التقينا بالممارسة الجنسية المثليّة مع كرشة في زقاق المدق، ووقتها لم يتمكن لا

---

(١٤٤) أثنى جمال الغيطاني على الرواية، وكان قد نشرها مسلسلة في جريدة أخبار الأدب التي يرأس تحريرها. وقد نُشر العرض الذي كتبه (والعروض التي كتبها آخرون) في طبعات لاحقة من الرواية. انظر علاء الأسواني، عمارة يعقوبيان، الطبعة الرابعة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤)، ٣٥٠- ٣٥١.

المصطلح الإنجليزي «homosexuality» ولا المصطلح العربي «الشذوذ» من الإحاطة بها على وجه الدقة، ثم لاحظنا اختراع الشاذ جنسيا (الذكر والأنثى) بوصفه علامة على الانحلال (خاصة في رواية حنان الشيخ). وبعد ذلك، أصبحت شخصية «الشاذ» الذكر السلبي هي المجاز الأساس للتعبير عن الهزيمة في روايات كُتبت خلال التسعينيات مثل شرف، أو شخصية من اثنتين أساسيتين (الأخرى هي المرأة المتحرّرة جنسيا) تتحدد استنارة المجتمع أو ظلامه بما يكسبان أو يخسران من حقوق فردية، كما في مسرحية طقوس الإشارات والتحوّلات. إلا أن عمارة يعقوبيان تسجل أمرا مختلفا طرًّا عن سابقاتها، ألا وهو اختراع الشاذ جنسيا كهوية اجتماعية ومجتمعية تامة الأركان. هنا، وبكلمات ميشيل فوكو، نشهد تحوّل المثليّ إلى نوع مستقل بذاته من الكائنات، وهي فكرة تتفق تمام الاتفاق مع أجندة الأممية المثليّة التي تنشد هذا «التطور» تحديدا وتعتبره صدى لتطورها. في رواية الأسواني، كما سنرى، يمثل الشذوذ الجنسي جزءا من التاريخ الاجتماعي ومجازا وطنيا في ذات الوقت.

تبدأ مناقشة مسألة الشذوذ في الرواية بوصف حانة من حانات وسط المدينة تسمى «شينو» Chez Nous، وهي للمفارقة تطابق في تصميمها حانة إنجليزية، تنخفض – كحال مرتاديها فيما يبدو – «عن مستوى الشارع ببضع درجات»، وإضاءتها «خافتة».[١٤٥] عندما تدخل هذا البار تشعر بأنك «اختبأت من الحياة اليومية بمعنى ما، هذا الإحساس بالخصوصية أكثر ما يميز بار شينو الذي اشتهر أساسا كمكان للقاء الشواذ جنسيا (وقد قُدِّم بهذه الصفة على أكثر من دليل سياحي غربي).[١٤٦] «أما مالك البار، وهو مصري اسمه عزيز، «وشهرته الإنجليزي» بسبب شعره الأصفر وعينيه الزرقاوين، فهو:

> مصاب بالشذوذ، ويقولون إنه رافق الخواجة اليوناني العجوز الذي كان يملك البار، فأحبه ووهبه المحل قبل وفاته، ويشيعون أيضا أنه ينظم حفلات ماجنة يقدم فيها الشواذ إلى السياح العرب، وإن دعارة الشواذ تدر عليه أرباحا طائلة يدفع منها

---

(١٤٥) المصدر السابق، ٥١.

(١٤٦) المصدر السابق، ٥٢.

رشاوي جعلته في مأمن تام من المضايقات الأمنية، وهو يتمتع بحضور قوي ولباقة، وتحت إشرافه ورعايته يلتقي الشواذ في بار شينو فيعقدون الصداقات ويتحرّرون من الضغوط الاجتماعية التي تمنعهم من الإعلان عن ميولهم.. وأماكن الشواذ مثل غرز الحشيش وأوكار القمار ينتمي روادها إلى مستويات اجتماعية وأعمار متفاوتة، فتجد بينهم الحرفيين والمهنيين والشباب والمسنين، وقد وحَّد الشذوذ بينهم جميعا. كما أن الشواذ، مثل الهجامين والنشالين وكل الطوائف الخارجة عن القانون والعرف، يصطنعون لأنفسهم لغة خاصة تُمكِّنهم من التفاهم وسط الناس بطريقة لا يفهمها سواهم، فالشاذ السلبي يسمونه «كوديانا» ويطلقون عليه اسما مؤنثا يُعرف به وسطهم مثل سعاد وإنجي وفاطمة إلخ، والشاذ الإيجابي يسمونه «بَرغل»، وإذا كان رجلا جاهلا وبسيطا يسمونه «برغل ناشف»، والممارسة الشاذة يسمونها «وصلة».[(١٤٧)]

لاحظ أن شينو، مثل عمارة يعقوبيان نفسها، كان مملوكا أصلا لـ«خواجة» وأصبح الآن في أيدي مصريين. فضلا عن ذلك، لا يمثل شينو مخبأ من عيون الآخرين غير الشواذ فحسب، وإنما يقدم نفسه أيضا كذات جماعية شاذة (شينو بالفرنسية تعني «في بيتنا»). وبناءا على تلك الخلفية الجماعية يُقدِّم حاتم رشيد بوصفه «كوديانا».[(١٤٨)] ويبدو الأسواني، شأنه في ذلك شأن الأممية المثليّة، عازما على فضح مجتمع «الشواذ السلبيين» من خلال فك طلاسم لغته «السرية» وجعلها مفهومة للجميع. وهو بذلك يلعب نفس الدور الذي لعبه عميد الشرطة عبد الواحد إمام مرسي في كتابه الجنائي الذي ناقشناه في الفصل الرابع: الشذوذ الجنسي وجرائم القتل.[(١٤٩)] كذلك يبدو أن الأسواني لا يدرك أن ما يسميه باللغة السرية لـ«الشواذ» ليست- في الواقع- لغتهم على الإطلاق، وإنما لغة متنقلة مستعارة من لغة الراقصات الشعبيات (العوالم) انتقلت- فيما يبدو- إلى جماعة مهمشة جديدة (كلمة «وَصْلة»- والتي تعني الجماع في «لغة الشواذ»- تشير عادة إلى الفقرة التي تقدمها الراقصة الشعبية، و«كوديانا»- التي تعني المثليّ السلبي- تشير إلى «معلِّمة» بيت الدعارة، وهي مشتقة من «كودية»، المرأة التي تقود طقوس الزار، أما «برَغل»- التي تعني المثليّ الإيجابي- فقد كانت تستخدم

---

(١٤٧) المصدر السابق، ٥٢- ٥٣.

(١٤٨) المصدر السابق، ٥٥.

(١٤٩) عبد الواحد إمام مرسي، الشذوذ الجنسي وجرائم القتل (القاهرة: بدون ناشر، ١٩٩٥).

للإشارة إلى زبون بيت الدعارة وربما كانت مشتقة من لفظة bugger الإنجليزية بمعنى «لائط»، وهي نفسها اشتقاق استشراقي من Bulgarian بمعنى «البلغاري»).[(١٥٠)]

أما حاتم فهو «من الشواذ المحافظين (إن صح التعبير): لا يبتذل نفسه ولا يضع مساحيق على وجهه أو يتأود؟ بطريقة مثيرة كما يفعل كوديانات كثيرون. وهو في مظهره وسلوكه يقف دائما ببراعة ما بين الأناقة الناعمة والتخنث».[(١٥١)] وهو رجل مهندم «بأناقته وقده الرشيق وملامحه الفرنسية الدقيقة أشبه بنجم سينمائي متألق لولا التجاعيد التي تركتها على وجهه الحياة الصاخبة، وذلك الاربداد؟ الغامض الكريه البائس الذي يغلف دائما وجوه الشواذ».[(١٥٢)] وبعيدا عن وصفه للاربداد، يقدم الأسواني أسبابا اجتماعية، وليست جينية أو نفسية، لـ«إصابة» حاتم بالشذوذ. إذ يبدو أن حاتم عندما كان صغيرا، وبسبب انشغال والده بعمله كرجل قانون وانشغال والدته بعملها كمترجمة في السفارة الفرنسية، كان يُترك وحده غالبا: «ومع الوحدة المؤلمة كان هناك الشعور بالاغتراب والتشوش الذهني الذي يعاني منه أبناء الزواج المختلط».[(١٥٣)] وفي تلك الظروف، أحب حاتم الخادم النوبي المصري إدريس، الذي كان يقضي معه جل وقته. وسرعان ما سيبدأ إدريس بتقبيل حاتم على الوجه والرقبة ويخبره كم هو «جميل» وأنه «يحبه». وعندما كان حاتم في التاسعة طلب منه إدريس أن يخلع ملابسه ثم واقَعه. ورغم شهوة إدريس الكاسحة، «فقد دخل إلى جسد حاتم برفق وحذر وطلب إليه أن يخبره إذا أحس بأدنى ألم». لكن حاتم فيما يظهر لم يشعر بأي ألم.[(١٥٤)] وعندما مات والد حاتم بانفجار في المخ قبل سبعة أو ثمانية أعوام، واضطرت والدته إلى الاستغناء عن إدريس، «أثَّرت غيبته في نفسية حاتم لدرجة أنه حصل ذلك العام على مجموع

(١٥٠) كلمة «بَرغل» هي أيضا مصطلح عامي مصري يرجع إلى اللفظة العربية الكلاسيكية «بَرجل»، وتعني «فرجار»، الأداة الهندسية التي ترسم المنحنيات والدوائر.

(١٥١) الأسواني، عمارة يعقوبيان، ٥٥.

(١٥٢) المصدر السابق، ٥٥ - ٥٦.

(١٥٣) المصدر السابق، ١٠٦.

(١٥٤) المصدر السابق، ١٠٧.

ضئيل في الثانوية العامة وانغمس بعد ذلك في حياته الشاذة الصاخبة، ومن عامين توفيت أمه فتحرّر بذلك من آخر قيد على لذّاته».[١٥٥]

هنا يبدو أن الأسواني يطرح نظرية لا - جوهرانية لـ«الشذوذ السلبي». فتجربة حاتم الطفولية واستمتاعه بأن يولَج فيه هي التي جعلت منه باحثا عن ذلك النوع من اللذة لدى بلوغه. ولا يتضح سبب اللذة الجنسية لدى إدريس، إلا فيما وراء النص من اعتماد للصورة النمطية في أذهان القاهريين التي تفترض بأن الرجال النوبيين لائطون إيجابيون بالطبيعة، بل وربما بالطبيعة البيولوجية. وخاصة أن إدريس ما كان من الممكن أن يتعلم اختراق الصبية في دوائره الاجتماعية، إذ نعرف أنه أُخذ من عائلته وهو طفل وتربى ليعمل خادما في القاهرة.[١٥٦] وتُقدِّم الرواية الجنس باعتباره عادة من العادات: «عرف حاتم رجالا كثيرين وفارقهم لأسباب مختلفة، لكن شهوته الآثمة الدفينة ظلت دائما مرتبطة بإدريس السفرجي، وكما يبحث الرجل في النساء عن صورة عشيقته الأولى التي عرف معها اللذة لأول مرة، يفتش حاتم في كل الرجال عن إدريس، الذكر البدائي الفظ الذي لم تهذبه الحضارة بكل ما يمثله من صلابة وخشونة وعنفوان، وهو لا ينقطع أبدا عن التفكير في إدريس وكثيرا ما يستعيد، بحنين لاذع لذيذ، إحساسه وهو مستلقٍ على بطنه فوق أرض الحجرة... يتابع بعينيه الزخارف الفارسية المنقوشة على السجادة بينما يلتحم به جسد إدريس الساخن المفعم فيعتصره ويذيبه».[١٥٧] وهكذا تنطبق على حاتم فرضية فرويد القائلة بأن العثور على موضوع الحب هو دائما استعادة له. وفوق ذلك، فإن حاتم، باعتباره منحلا، يفضل الرجال البدائيين على «المتحضرين».

ويبدو أن الشواذ الذكور السلبيين حصريا، باستثناء إدريس الذي لم يوصف بأنه «شاذ»، والذين يغوون الرجال الأسوياء ويحولونهم إلى شواذ إيجابيين، لديهم جميعا ميل لأنواع معينة من الوظائف:

---

(١٥٥) المصدر السابق، ١٠٨.
(١٥٦) المصدر السابق، ١٠٦.
(١٥٧) المصدر السابق، ١٢٨.

> يبرع الشواذ جنسيا عادة في المهن التي تعتمد على الاتصال بالناس مثل العلاقات العامة والتمثيل والسمسرة والمحاماة، ويُقال إن نجاحهم في هذه المجالات يرجع إلى تخلصهم من الخجل الذي يُضيّع على سواهم فرص النجاح، كما أن حياتهم الشاذة الحافلة بتجارب إنسانية متنوعة وغير مألوفة تجعلهم أكثر فهما لطبيعة الناس، وأقدر على التأثير فيهم. ويبرع الشواذ أيضا في مهن الذوق والخيال مثل هندسة الديكور وتصميم الملابس، والمعروف أن أشهر مصممي الأزياء في العالم من الشواذ، ربما لأن طبيعتهم الجنسية المزدوجة تُمكّنهم من تصميم أزياء نسائية مثيرة للرجال وبالعكس.(١٥٨)

وتبدو مسألة إغواء الرجال الأسوياء سهلة، فكل المطلوب منهم هو ممارسة نفس الأدوار الجنسية التي يمارسونها مع النساء. وهكذا، فالمُهدَّد بالفساد ليس هو هدفهم الجنسي وإنما موضوعهم الجنسي، الذي لا يختفي ليحل محله موضوع آخر وإنما يتضاعف ليحتوي كلا الجنسين. ومن ثم، فهم ليسوا شواذا رغم أنهم يُدفعون إلى ممارسة جنس «شاذ». تلك الفكرة هي التي تلمح إليها رواية الأسواني. ويبدو أن الأسواني يلجأ لتلفيق نظرية تدمج بين نظريتي الطبيعة والتنشئة لتفسير الشذوذ الجنسي، أو أنه، مثل الأممية المثليّة، مرتبك حول أسباب «الإصابة» به. فإذا كان التعرض سلبا لجنس إيلاجي في الطفولة هو ما يخلق لدى الرجال شهوة أن يولَج فيهم لبقية حياتهم، فما هو إذن دور «الطبيعة الجنسية المزدوجة» في تلك المسألة؟ هل التربية هي التي تؤثر على الطبيعة المرنة وغير الجوهرانية؟ إذا كان الحال كذلك، وإذا كان بمقدور التربية دائما إعادة تحديد الطبيعة، فالطبيعة إذن ليست طبيعة على الإطلاق. وإذا طبقنا ذلك، لقلنا إن الرجل حين يصبح شاذا سلبيا تصبح طبيعته الجنسية «مزدوجة» وليست أحادية، وهي فرضيا ما كانت عليه أصلا، ويبدو أن «الشواذ الإيجابيين»، مثل الرجال الأسوياء، لا يتمتعون بتلك الطبيعة المزدوجة. فإن الطبيعة الجنسية في رواية الأسواني لا ترتبط- فيما يبدو- بالموضوع الجنسي (رجل أم امرأة)، وإنما، دون أدنى شك، بهدف جنسي واحد محدد (أن يلوط أو يُلاط به).

لكن الهدف الجنسي نوعي (جِندري) بطبيعته، حتى عندما يشمل كلا الجنسين،

---

(١٥٨) المصدر السابق، ١٨١- ١٨٢.

بل وتحديدا عندما يشمل كلا الجنسين. هنا يذكّرنا الأسواني بتاريخ السجالات الغربية حول الهوية المثليّة بين أنصار البنائية الاجتماعية social constructionism وأنصار الجوهرانية، وهي السجالات التي أدلى فيها ميشيل فوكو بدلوه. وإذا كانت المثليّة الجنسية عند فوكو أثرا من آثار خطابات السلطة، الطبية والقضائية، التي حوَّلتها إلى هوية مَرَضية شاذة ثم أخذت تقمعها بهدف تسويّة وتنظيم الذوات الحديثة وتمكين تصنيف «السويّ»، فالشذوذ السلبي بالنسبة للأسواني هو أثر من آثار العنف الاستعماري والدولة ما بعد- الاستعمارية التي استمرت في ممارسة العنف نفسه. بل أن الشذوذ الاجتماعي- بمعنى أشمل- يتضح في جميع الشخصيات التي تسكن الرواية وعمارة يعقوبيان، سواء في تحلل الروابط الأسرية (دولت وزكي، حاتم ووالداه، دولت وابناها، عزام وسعاد، سعاد وابنها)، أو في الحب النقي والحب الملوث (بثينة وطه مقارنة ببثينة وزكي)، أو في علاقات العمل (بثينة ورؤساؤها، عزام ومَن وراؤه من مسئولين مرتشين). وهكذا يصبح الشذوذ، جنسيا كان أو غير جنسي، هو الأثر الوحيد والنتاج الاجتماعي الأوحد الذي خلَّفه العنف الاستعماري، والذي نثرته دولة ما بعد الاستعمار على سطح المجتمع وغرسته في أعماق أعماقه.

نعرف ذلك عندما يظهر عبده، المجند الصعيدي الشاب الذي يؤدي خدمته العسكرية في القاهرة. ففي إحدى الليالي، التقط حاتم السكران عبده «الذي يشبه إدريس كثيرا».(١٥٩) واصطحبه في سيارته،

> ومنحه مالا وظل يداعبه حتى تمكّن من إغوائه، وقد بذل عبد ربه بعد ذلك محاولات عديدة وعنيفة للتخلص من علاقته بحاتم، الذي كان يدرك بخبرته الطويلة في الغرام الشاذ، أن الشاذ (البرغل) المبتدئ مثل عبد ربه يتملكه عادة شعور هائل بالإثم سرعان ما يتحوّل إلى مرارة وكراهية سوداء تجاه الشاذ (الكوديانا) الذي يغويه، ويعرف أيضا أن التجربة الشاذة مع تكرارها وتذوق لذتها تتحوّل شيئا فشيئا إلى شهوة أصيلة عند الشاذ البرغل مهما كَرَهها ونفر منها في البداية.(١٦٠)

---

(١٥٩) المصدر السابق، ١٠٩.

(١٦٠) المصدر السابق.

ويبدو أن حاتم كان محقا في افتراضاته. إذ يخبرنا الراوي بأن: «المدهش أن عبده برغم حداثة سنه وجهله كان يتفهم مشاعر حاتم، وقد صار أكثر تقبلا لعلاقتهما. ذهب النفور الأول وحل مكانه اشتياق لذيذ آثم».(١٦١) ووفقا لهذا السرد، فإن شهوة الرجال لأن يلوطوا برجال آخرين ولأن يُلاط بهم من رجال آخرين ليست شهوة موروثة بل تتطور بقوة العادة. ولا يختلف ذلك كثيرا عمّا طرحه سلامة موسى في كتاباته. فإذا كانت العادة هي إدمان التكرار، ونوع من معاودة الفعل، يصبح تكرارها كممارسة هو ما يحولها إلى شهوة. وتبدو تلك- بالتأكيد- حالة كل من حاتم وعبده. لكن لا يتضح مَنْ عَلّم إدريس الاستمتاع باختراق حاتم الصغير، إذ لا يرِد في الرواية أي ذِكر للصورة النمطية عن النوبي الذي يشتهي الغلمان. هل تعيد الممارسة الجنسية بين الرجال إنتاج نفسها وتتناسل- ببساطة- كممارسة لا تقود إلى الشهوة إلا لاحقا؟ إذا كان إدريس قد فتح أمام حاتم بابا للذة لم يكن حاتم يعرفها، وفتح حاتم أمام عبده بابا للذة لم يكن عبده يعرفها، فهل يمكن أن تختفي الممارسة واللذة ببساطة إذا انكسرت الدائرة؟ هل هكذا يعيد الجنس الشاذ إنتاج نفسه ويتناسل في مجتمع ينقطع فيه التناسل وإعادة الإنتاج البيولوجي؟ يبدو أن العجز عن التناسل في الرواية يشكل جزءا من عجز أكبر عن تخيُّل مستقبَل لعمارة يعقوبيان، التي تمثل مِصرًا مصغرة في عالم مُعوْلَم. ويمكن أن نقول إن مكانا مثل «شينو» ربما يمثل نموذجا آخر للتناسل الاجتماعي- نموذجا يعمل من خلال التبنِّي وليس البنوَّة- لكن لا يمكن استخدامه كمجاز للأمة إلا من حيث فشلها. وتستفيض الرواية في تفصيل أسباب ذلك الفشل وهي تقدم الشاذ بوصفه الذات الوطنية الجديدة.

وتسعى الرواية لاستكشاف العلامات الجسدية الدالة على بعض الشهوات الجنسية. إذ يبدو أن كل الشواذ السلبيين مؤنثين من الداخل أيضا، وليس من الخارج فحسب، وإن اختلفوا في درجة الأنوثة، بينما كل «الشواذ» الإيجابيين رجوليين شأنهم شأن الرجال غير الشواذ. فلا يضع حاتم - مثلا - دهانات أو مساحيق على وجهه ولا يقدم نفسه «بالشكل الأنثوي السوقي» كما يفعل آخرون، ولا يرتدي «قمصان نوم

(١٦١) المصدر السابق، ١٨٣.

نسائية» ولا «صدرا صناعيا»، لكنه «يجهد بلمسات خبيرة في إبراز جماله كمخنث: يرتدي جلابيب شفافة مطرزة بألوان جميلة على جسده العاري، ويحلق ذقنه تماما، ويزجِّج حواجبه بقدر مناسب محسوب، ويكحِّل عينيه بخفة، ثم يصفِّف شعره الناعم إلى الخلف أو يترك خصلاته متناثرة على جبهته. هكذا يسعى دائما في زينته إلى تحقيق نموذج الغلام الجميل في العصور القديمة، وبمثل هذا الذوق المرهف اشترى حاتم لرفيقه عبده ثيابه الجديدة: بنطلونات ضيقة تبرز قوة عضلاته [وحجم قضيبه بالطبع]، وقمصان وفانلات ألوانها فاتحة لتضيء وجهه الأسمر، والياقات مفتوحة دائما لتظهر عضلات الرقبة وشعر الصدر الكثيف».(١٦٢) وهكذا، في القاهرة المعاصرة، لا يظهر الآثم تقيا والفاسد فاضلا فحسب، بل تصبح الذكورة والأنوثة بدورهما أقنعة في مكان مثل «شينو».

وعلى خلاف الشواذ السلبيين الذين يجدون لذتهم في أن يُلاط بهم، تقدم الرواية مثالا عكسيا للرجولة، الرجل الذي فضل الموت على أن يؤنَّث بتلك الطريقة. إذ تقدم الرواية طه كنموذج على احترام الذات الرجولية.(١٦٣) فبُعيْد انخراط طه في التيار السياسي الإسلاموي، يبدأ بحضور خُطَب الإسلاميين ومشاركتهم في المظاهرات وتوزيع المنشورات. وفي إحدى الخطب يستمع للإمام وهو يشرح للمؤمنين «إن حكامنا يزعمون أنهم يطبقون شريعة الإسلام، ويؤكدون في الوقت نفسه أنهم يحكموننا بالديمقراطية. ويعلم الله أنهم كاذبين [كما في الأصل] في هذا وفي ذاك. فالشريعة الإسلامية مُعطَّلة في بلادنا المنكوبة، ونحن محكومون بالقانون الفرنسي العلماني الذي يبيح السكر والزنا والشذوذ ما دام يتم برضا الطرفين».(١٦٤) وسرعان ما تبدأ الشرطة في الإغارة على الإسلاميين، ويُعتقل طه المستجد في الجماعة. كان

---

(١٦٢) المصدر السابق، ١٨٢.

(١٦٣) لا تقدم التصويرات الروائية كل الإسلاميين بالطريقة نفسها. فرواية المهدي للكاتب المصري عبد الحكيم قاسم، الصادرة عام ١٩٨٤، على سبيل المثال، تسرد بقدر من التعاطف مشهد حب مشحون بالجنس بين سعيد، القيادي بالإخوان المسلمين، وبين شاب مستجد اسمه صبحي، يقودهما إلى رفقة وزمالة دائمتين. انظر روايته المهدي (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢)، ٩٨، ١١٠.

(١٦٤) الأسواني، عمارة يعقوبيان، ١٣٤.

طه في الماضي يتمنى الانضمام إلى صفوف ضباط الشرطة لضمان مستقبله، لكن الشرطة الآن هي التي ستدمر هذا المستقبل. إذ يتعرض طه أثناء اعتقاله لتعذيب جسدي وجنسي، فضلا عن الإهانة والاستهزاء. حيث جرَّده جلّادوه من ملابسه الداخلية وثبَّتوه أرضا: «وامتدت يدان غليظتان فشدتا عضلتي إليَتَه وفرَّقتا بينهما، وأحس بجسم صلب ينغرز في مؤخرته ويقطع أنسجته الداخلية، فأخذ يصرخ. صرخ بأعلى صوته. صرخ حتى أحس بحنجرته تتمزق».[١٦٥] وبعد إطلاق سراحه، سيطرت على طه الرغبة في الثأر. وربما يذكِّرنا طه كثيرا بشخصية دوف لاندو في الرواية الصهيونية الخروج للأمريكي ليون يوريس، التي تحوّلت إلى فيلم أيضا. في تلك الرواية نعرف أن لاندو، أحد الناجين من معسكر أوشويتز، شاهد الجنود النازيين وهم يغتصبون شبانا وفتيات، وفي النسخة السينمائية يعترف بأن الجنود: «استعملوني كما تُستعمل امرأة»، وهو ما دفعه لأن يصبح صهيونيا متعصبا ويلتحق بمنظمة إرغون الإرهابية لكي يفجر البريطانيين والعرب في فلسطين كوسيلة لاستعادة رجولته.[١٦٦] أما طه، فيبدو، على النقيض، أقل التزاما بالفكر الإسلاموي بل ولا يعود مهتما بمستقبله المهني. فبعد أن هجرته بثينة في وقت سابق، أصبح كل ما يفكر فيه هو الثأر. وحاول شيخه صرف نظره عن تلك الفكرة بتذكيره بعفو النبي عمَّن اضطهدوه قبل أن يتحوّلوا إلى الإسلام. لكن لا مكان للعفو في قلب طه. إذ يُصرّ: «أنا لست نبيا، ولا أستطيع أن أنسى ما فعله المجرمون، إن ما حدث لي يطاردني في كل لحظة. أنا عاجز عن النوم، لم أذهب إلى الجامعة منذ خروجي ولا أظنني سأذهب. أقضي اليوم كله في حجرتي لا أكلم أحدا، ويخيل لي أحيانا أنني سأفقد عقلي».[١٦٧] وعندما ينصحه شيخه بالعودة للجامعة، يعترض طه:

«لا يمكن. كيف أواجه الناس بعد...»

سكت طه فجأة ثم تقلَّص وجهه وزفر بقوة.

---

(١٦٥) المصدر السابق، ٢١٦.

(١٦٦) Leon Uris, *Exodus* (New York: Doubleday, 1958).

والفيلم من إخراج أوتو بريمينجر Preminger Otto وعُرض للمرة الأولى عام ١٩٦٠.

(١٦٧) الأسواني، عمارة يعقوبيان، ٢٣٨.

«لقد هتكوا عرضي يا مولانا».

«اسكت».

«هتكوا عرضي عشر مرات يا مولانا، عشر مرات».

«قلت لك اسكت يا طه».(١٦٨)

لكن طه لن يسكت. وسوف تدفعه هواجسه لأن يستغل مقاومة الإسلاميين للنظام كي يثأر لنفسه. فيصر على الاشتراك في العمليات العسكرية ضد النظام. وعندما يحذره شيخه من خطورة الأمر ومن أنهم «سيقتلونك في أول مواجهة معهم»، لا يبالي طه: «أنا الآن ميِّت. قتلوني في المعتقل. عندما يعتدون على عِرضك وهم يضحكون، عندما يُطلقون عليك اسم امرأة ويجبرونك على أن تجيب باسمك الجديد فتضطر إلى الإجابة من قسوة التعذيب. كانوا يسمونني فوزية، وكانوا كل يوم يضربونني حتى أقول أمامهم: أنا امرأة واسمي فوزية. تريدني أن أنسى كل ذلك وأعيش؟».(١٦٩)

ويقوم قادة طه الإسلاميين بتزويجه، قسرا تقريبا، من زوجة شهيد إسلامي لقي مصرعه في إحدى العمليات على يد الشرطة. لكن تلك الزوجة وابنها من زوجها الأول (الطفل الوحيد الذي ينجو من ذلك النظام غير التناسلي للرواية، وهو منفيّ في معسكر صحراوي خارج البلدات والمدن المصرية) لا يجعلانه يحيد عن مسعاه نحو الثأر. وفي النهاية، ينضم طه إلى فرقة اغتيال مهمتها اغتيال ضابط شرطة بارز اعتاد على تعذيب إسلاميين. ويكتشف طه فيما بعد أنه نفس الضابط الذي أشرف على تعذيبه. ويقتله وهو يصيح «الله أكبر»، وينتظر، خلافا للتعليمات، ليراه ميتا، ثم يجري عائدا إلى سيارة الهروب، لكنه يصاب بطلق ناري قبل أن يصل إلى السيارة. وبينما كان يتمدد على الأرض، «أحس براحة غريبة غامرة تحتويه وتحمله في طياتها».(١٧٠)

ولا نعرف أبدا ما إذا كان رجال الشرطة الذين لاطوا بطه شواذا أم أسوياء. لكن ما نعرفه بوضوح أن بعض الرجال (إدريس ورجال الشرطة) يبحثون عن رجال يلوطون بهم طوعا أو اغتصابا، وأن ثمة رجال مثل طه يفضلون الموت على الحياة

---

(١٦٨) المصدر السابق، ٢٣٨- ٢٣٩.

(١٦٩) المصدر السابق، ٢٦٨. وانظر أيضا صفحة ٢٨٩.

(١٧٠) المصدر السابق، ٣٤٣.

مثل اللوطيين، وهو ما ينقذهم من تهمة الشذوذ الجنسي. لقد قرر طه أن يهجر عالم يعقوبيان، ومن ثم مكانه الاجتماعي، وكلفه ذلك القرار رجولته، التي لم يستعدها إلا بخسارة حياته. لقد مات دون أطفال على يد دولة ما بعد الاستعمار، ولم تسنح له الفرصة للتناسل. وكانت غواية التيار الإسلاموي تتمثل فيما تقدمه من فرصة لاستعادة الفحولة، إعادة الذكورة في مواجهة نزع الذكورة على يد دولة ما بعد الاستعمار الفاسدة. لكن التيار الإسلاموي فشل في تحقيق تلك الغاية، إلا إذا اعتبرنا الشهادة نوعا من إعادة الذكورة. وإذا كان الشذوذ الجنسي قادرًا على إعادة إنتاج نفسه (التناسل) من خلال العادة وتجنيد الرجال الأسوياء، فإن الذكورة السويّة تلقى حتفها قبل أن تتمكن من التناسل سواء اجتماعيا أم بيولوجيا.

أما بالنسبة لحاتم، فيخبرنا الراوي بأن كل موظفي الصحيفة التي يرأس تحريرها كانوا يعرفون بـ«شذوذه»، وكذلك كان جيرانه في يعقوبيان الذين شاهدوا عبده، وهو يعيش الآن على السطح مع زوجته وابنه، يقضي ليلته في شقة حاتم مرتين أسبوعيا. بل يبدو أن عبده نفسه قد تحوّل بالكامل إلى «شاذ» إيجابي، إذ أصبح يفكر في حاتم وهو يضاجع زوجته. «يضاجعها بعنف بالغ وكأنما لمنعها من التفكير أو كأنه يعتدي عليها عقابا لها على معرفتها بشذوذه».[171] ويتخيل عبده حوارا صريحا يدور بينه وبين زوجته عن طبيعة علاقته بحاتم، فيفكر أن يقول لها «إنه لا يستطيع الاستغناء عن حاتم لأنه يحتاج إلى المال».[172] لكن المؤكد في تاريخ اشتهاء عبده لاختراق حاتم (أم نقول الأصول والأسباب المَرَضية لتلك الشهوة؟) هو أن الفساد والانحلال الذي أصاب المجتمع والممارسات الجنسية قد تغلغل في أعماق النفس، حيث تكمن الشهوة الجنسية فيما يبدو. ورغم أن عبده لا يرى إلا العامل الاقتصادي دافعا لعلاقته الجنسية مع حاتم، فمن خلال العادة باعتبارها تكرارًا، نجده يشتهي حاتم حتى وهو يمارس الجنس مع خياره الأساس، المرأة. كان الانحلال يصيب شهوته وفقا لشفرة السلوك الذكوري الغيريّ/ السويّ المرتبطة بأشكال مثالية للاحترام والاستقلال

(١٧١) المصدر السابق، ٢١٩.

(١٧٢) المصدر السابق.

الوطني والديني. هنا يردد الأسواني صدى بعض الكتاب الإسلاميين الذين التقينا بهم في الفصل الرابع والذين أخذوا على عاتقهم تحذير الرجال الذين يمارسون جنسا مثليّا إيجابيا مع غيرهم من الرجال (وهو الفعل الذي لا يستوجب نفس القدر من الاحتقار الاجتماعي الذي يقع على الطرف السالب من الممارسة) من عواقب تلك الممارسة على شهوتهم. وكان بعض الكتاب الإسلاميين يرى أن أولئك الرجال سوف يصابون- في لحظة ما- بعدوى الشذوذ السلبي البيولوجية، فتنمو لديهم شهوة أن يُولَج فيهم. أما الأسواني، فيرى أن أولئك الرجال يلوطون بشواذ سلبيين كبديل في حالة عدم توافر النساء، وأن تلك العادة سوف تقود إلى تحلل خيارهم الجنسي الأساس، ومن ثم تصبح النساء بديلا عن الشواذ السلبيين الذين يعتاد أولئك الرجال على ولوجهم.

أما في بيئة العمل، ورغم معرفة الموظفين، فلم يلحظ أحد أي سلوك غير لائق من جانب حاتم، خاصة «لأنه جاد وصارم، وربما أكثر مما يجب».[(١٧٣)] لكن الأمر لا يخلو من «حوادث سوقية» يتعرض لها في الجريدة. ففي إحدى المرات، يقرر صحفي أن يحرج حاتم في اجتماع التحرير، بعد أن كان الأخير قد وبخه بسبب كسله، فيقترح أن تنشر الجريدة تحقيقا عن «ظاهرة الشذوذ الجنسي في مصر». وبعد صمت متوتر، يرد حاتم بهدوء: «لا أظن هذا الموضوع يهم القراء»، فيرد عليه الصحفي «بل يهمهم جدا لأن هناك تزايدا كبيرا في عدد الشواذ، وبعضهم يحتل الآن مناصب قيادية في البلد، والدراسات العلمية تؤكد أن الشاذ لا يصلح نفسيا لقيادة العمل في أية مؤسسة نتيجة للتشوهات النفسية التي يسببها الشذوذ الجنسي».[(١٧٤)] ويصف الراوي اللقاء بأنه كان هجوما «قاسيا وكاسحا»، لكن حاتم يقرر أن يرد «بعنف». فيقول «تفكيرك التقليدي أحد أسباب فشلك الصحفي»، ويرد الصحفي «وهل صار الشذوذ سلوكا تقدميا؟»، ويجيب حاتم «لا، ولا هو أيضا المشكلة القومية في بلادنا. يا أستاذ يا متعلم مصر لم تتخلف بسبب الشذوذ الجنسي، بل بسبب الفساد والديكتاتورية

---

(١٧٣) المصدر السابق، ٢٥٢.

(١٧٤) المصدر السابق.

والظلم الاجتماعي، كما أن التلصص على حياة الناس الخاصة سلوك مبتذل لا يليق بجريدة عريقة مثل لوكير».[١٧٥] لاحظ أن حاتم يبدو متفقا مع النبرة العامة للرواية على أن مصر تتعرض للانحلال و«التخلف»، إلا أنه يُرجع سبب هذا الانحلال إلى أمور سياسية (لكن يفوت حاتم ما ترمي إليه تلك الفرضية). فالرواية لا تطرح كون «الشذوذ الجنسي» سبب الانحلال وإنما كونه العلامة الدالة الأساسية على وقوع ذلك الانحلال. هذا هو ما تسعى رواية الأسواني إلى تسليط الضوء عليه.

وتشمل «الحوادث السوقية» مثالًا آخر عندما يتحرش محرر تحت التمرين بحاتم بأن يلتصق به من الخلف، فيهدده حاتم بالفصل. ولا يخبرنا الراوي ما إذا كان المحرر المتحرش رجلا سويًا متعدد الخيارات والموضوعات الجنسية أم شاذا، إذ لا يقدم لنا فعل التحرش باعتباره فضحًا للمحرر المتحرش بطرحه كشاذ وإنما باعتباره فضحًا لحاتم بوصفه كذلك.[١٧٦] مع ذلك سرعان ما يخبرنا الراوي بأن حاتم ليس «مجرد مخنث بل هو شخص موهوب مجتهد [لاحظ أنه لا يصفه كرجل]»، وأنه اشتراكي وصديق شخصي لأشهر الاشتراكيين المصريين، لدرجة أن أمن الدولة استدعاه للتحقيق ذات مرة.[١٧٧] ويقول إن حياته لها وجهان.

> يعيش يومه العادي كصحفي ومسئول قيادي، وفي الليل يمارس لذَّته لبضع ساعات في الفراش، ويقول لنفسه إن معظم الرجال في الدنيا لهم مزاج معين يتخففون به من ضغوط الحياة. وقد عَرف شخصيات في أرفع المناصب: أطباء ومستشارين وأساتذة جامعة، مولعين بالخمر أو الحشيش أو النساء أو القمار، ولم يقلل ذلك من نجاحهم أو احترامهم لأنفسهم، وهو يقنع نفسه بأن شذوذه شيء من هذا القبيل، مجرد مزاج مختلف، يحب هذه الفكرة كثيرا لأنها تريحه وتعيد إليه التوازن وتمنحه الاحترام.[١٧٨]

وذات مرة، بعد ليلة غرامية، عندما يُسرّ عبده (واسمه الكامل عبد ربه) لحاتم بخوفه

---

(١٧٥) المصدر السابق، ٢٥٣.

(١٧٦) المصدر السابق، ٢٥٣- ٢٥٤.

(١٧٧) المصدر السابق، ٢٥٤.

(١٧٨) المصدر السابق، ٢٥٥.

من الله: «خايف يعاقبنا على اللي بنعمله... أنا طول عمري أعرف ربنا... دائما أصلي الفرض بفرضه في الجامع وأصوم رمضان والسنن كلها، لغاية لما عرفتك وتغيرت». فيطلب منه حاتم أن يواصل الصلاة، لكن عبده يرد: «وكيف أصلي وأنا كل ليلة أشرب خمرة وأنام معك. أنا حاسس إن ربنا غضبان مني وحيعاقبني». وعندما يسأله حاتم «يعني هو ربنا يعاقبنا عشان بنحب بعض؟»، يقاطعه عبده: «ربنا محرم علينا الحب ده. ده ذنبه كبير جدا. كان عندنا في البلد إمام جامع... وكان يقول لنا في خطبة الجمعة: (إياكم واللواط فهو ذنب عظيم يهتز له عرش الرحمن غضبا)».(١٧٩) ويشرح حاتم الذي يشعر بالحنق أن «ربنا كبير وعنده رحمة حقيقية، غير كلام المشايخ الجهلة في بلدكم. فيه ناس كثير بتصلي وتصوم لكن بتسرق وتأذي، دول ربنا يعاقبهم، إنما إحنا أنا متأكد إن ربنا حيغفر لنا لأننا مش بنأذي أحد، إحنا بس بنحب بعض».(١٨٠) بل أن حاتم سوف يدفع عبده لاحقا إلى الالتحاق بالجامعة ويشرح له مسألة الاضطهاد الطبقي: «التعليم والعلاج والعمل حقوق طبيعية لأي مواطن في العالم كله، لكن النظام في مصر متعمد يترك الفقراء أمثالك جهلة عشان يعرف يسرقهم... لو كنت متعلم يا عبده عمرك ما كنت تقبل تشتغل في الأمن المركزي في أسوأ الظروف مقابل ملاليم، بينما الناس الكبيرة بيسرقوا كل يوم ملايين من قوت الشعب».(١٨١)

واللافت أن الرواية التي تقدم زكي وحاتم بوصفهما من معارضي الثورة، تقدمهما أيضا بوصفهما اشتراكيَّيْن يدعمّان الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وفي هذا الصدد، يجدر أن نتوقف عند تلك اللحظة عندما يلقي عبده باللائمة في موت طفله- لاحقا- على حاتم، أو على ما بينهما من «جنس شاذ». إذ لا يقتنع عبده برأي حاتم الذي يؤكد على أن الكثيرين يفقدون أولادهم دون أن يكون ذلك عقابا من الله. والواقع، ورغم الفقر المدقع الذي يعيش فيه عبد ربه والذي ينقذه منه حاتم، يبدو لنا أن مرض الطفل وعدم توفُّر الرعاية اللازمة له، كانا في الأساس- وكما توضح الرواية - نتيجة لنقص التعليم والرعاية الصحية للفقراء في البلاد. وعندما اصطحب حاتم عبده وزوجته،

(١٧٩) المصدر السابق، ١٨٥ - ١٨٦.

(١٨٠) المصدر السابق، ١٨٧.

(١٨١) المصدر السابق، ٢٥٩.

هدية، وطفلهما إلى المستشفى، كان تدخُّل حاتم - في النهاية - هو الذي ضمن أفضل رعاية طبية ممكنة للطفل. والمؤكد أن كل الناس - والأطفال - الآخرين الذين تُركوا دون رعاية في غرفة الطوارئ ماتوا بدورهم، لكن الرواية لا توضح لنا ما إذا كان السبب هو نقص الرعاية الطبية أم العقوبة الإلهية على الشذوذ الجنسي، إذ لا تتيح الرواية لحاتم فرصة استخدام هذا المثال في مناقشته مع عبده.

بل وعندما يصطحب عبده زوجته هدية - بعد وفاة ابنهما - ويغادر عمارة يعقوبيان دون أن يخبر أحدا بعنوانه، تاركا وراءه مفاتيح الكشك الذي جلبه له حاتم، يخبرنا الراوي أن حاتم «لو أنه يؤمن بالله لاعتقد أن محنته عقاب إلهي على اللواط، لكنه يعرف عشرة لوطيين على الأقل يهنئون بحياة وادعة مطمئنة مع عشاقهم».[١٨٢] بحث حاتم في كل مكان عن عبده، ووجده أخيرا في مقهى شهير يرتاده العمال الوافدون من الصعيد. ووافق عبده أن يعود مع حاتم لقضاء ليلة غرام أخيرة مقابل شيك بمبلغ كبير ووعد بتعيينه في وظيفة، إذ باتت أوضاعه الاقتصادية بائسة منذ غادر العمارة هو وزوجته. حَمَل عبده حاتم «كالطفل» إلى الفراش وألقاه عليه: «وخلع بنطلونه وألقى بنفسه عليه، ضاجعه بقوة، افترسه كما لم يفعل من قبل حتى أن حاتما صرخ بصوت عال أكثر من مرة من فرط اللذة والألم، أطفأ شهوته في جسده ثلاث مرات في أقل من ساعة».[١٨٣] وعندما ارتدى عبده ملابسه ليرحل، احتضنه حاتم وطلب منه البقاء حتى الصباح. فدفعه عبده وأسقطه على الأرض، وعندما ذكَّره حاتم المصدوم بأن الاتفاق كان أن يقضي الليلة، ردّ عبده بأنه نفَّذ دوره في الاتفاق. وبدأ حاتم اليائس يهين عبده ويصفه بأنه «مجرد صعيدي جاهل حافي.. أنا لميتك من الشوارع ونظفتك وعملتك بني آدم». وعندما تشبث حاتم به وهو يفتح الباب، صفعه عبده. فجُنَّ جنون حاتم وصاح به «بتضرب سيدك يا خدام يابن الكلب» وهدَّده أن يوقف صرف الشيك وسحب وعده بالعثور له على وظيفة. فما كان من عبده إلا أن انقض عليه وهو يُصدر صوتا أشبه «بحشرجة حيوان متوحش»، يضربه ويلكمه، ثم أمسك به من رقبته وأخذ

(١٨٢) المصدر السابق، ٣١٥.

(١٨٣) المصدر السابق، ٣٣١.

يضرب رأسه في الجدار حتى مات. وقال الجيران للشرطة إنهم سمعوا صراخا في الرابعة صباحا يصدر من شقة حاتم، لكنهم «لم يتدخلوا لمعرفتهم بطبيعة حياته الخاصة».[184] وتبدو الخصوصية هنا سيفا ذا حدّين بصورة مدهشة؛ فهي تحمي حاتم في البداية، لكنها تسمح بقتله بعد ذلك.

يفشل الروائي، الذي يبرع في تقمص شخصياته، في جعل شخصية حاتم مقنعة نظرا لما يضفيه عليها من تناقضات لا تفسير لها. فما الذي يجعل شخصا أرستقراطيا اشتراكيا متعلما مكسور الخاطر ومملوءا بالتعاطف تجاه الفقراء يهين عبده كونه خادما صعيديا؟ أما كان له أن يعبر عن غضبه بصورة مختلفة، كأن يقول لعبده، مثلًا، إن اللوم لا يقع عليه بل على فشل الدولة والنظام الرأسمالي، وأن عبده حين يلومه إنما يستخدم اللذة الجنسية ككبش فداء؟ لقد رأينا حاتم- من قبل- وهو يصيغ آراء عن أن ممارسة الجنس مع الرجال ليست إثما، لأن من يفعلون ذلك لا يؤذون أحدا، ورأيناه وهو لا يجد صعوبة في أن يشرح لعبده أن كثيرا من الآيات القرآنية أدانت الزنا مع النساء وحددت له عقوبة، بينما لا يُذكر اللواط في القرآن إلا لماما ودون عقوبة محددة. والمفارقة أن الرواية لا تشير إلى تلك الآيات عندما يتعلق الأمر بعلاقة الزنا بين بثينة وزكي.

أما فيما يخص التناسل، فنجد أن حاتم ليس وحده من يموت بلا أطفال، بل ينقطع نسل عبده أيضا بموت ابنه وسجنه المؤكد بعد قتله لحاتم. إن التناسل مجاز مهم في الرواية، ليس فقط لأنه يربط الحاضر والمستقبل ومن ثم فإن غيابه يقطع الصلة بين الحاضر وأي مستقبل ممكن، ولكن أيضا لأن حالة الانحلال والانحطاط ما بعد-الاستعمارية هي حالة لا تسمح بكثير من التناسل، إن سمحت به أصلا. إن المنتفعين بالثورة من النخبة، مثلهم مثل الأرستقراطية التي حلّوا محلها وجموع السكان الذين لم تعد عليهم الثورة بالكثير من المنفعة، يعيشون طفيليا في القاهرة المعاصرة، التي يبدو أنها لم تعد قادرة على التناسل إلا عبر إنتاج الشواذ (شينو)، وقد غدت المكان الذي يتعرض فيه الرجال الأسوياء الصالعون في مقاومة تلك الأوضاع الشاذة للوّاط بهم

(١٨٤) المصدر السابق، ٣٣٣- ٣٣٤.

أو للقتل لتجرئهم على تحديها. صحيح أن القتل لم يكن من نصيب الرجال الأسوياء وحدهم وإنما طال الشواذ جنسيا أيضا. لكن الأولين قُتلوا لمقاومتهم الانحلال بينما قُتل الأخيرون لانغماسهم فيه.

وتبدي الرواية اهتماما خاصا بقضية التأويلات الإسلاموية والفقهية للشرائع الإسلامية المنظِّمة للجنسانيّة والتناسل، وبالسفسطة التي يمكن أن يلجأ إليها شيوخ الدولة لتأويل تلك الشرائع. وبينما يسمح الراوي للجانبين بالتعبير عن آرائهما في القضية (رغم أن الصوت الإسلاموي أعلى في الرواية)، فهو لا يقدم بديلا ثالثا. إننا لا نسمع صوت الراوي، الذي ينتقد ما تقدمه الشخصيات من مبررات لأفعالها (خاصة حاتم، لكن أيضا زكي وبثينة وآخرون)، وهو يعارض الآراء الإسلاموية أو الفقهية المتعارف عليها. فالحديث الشائع عن اهتزاز عرش الرحمن في كل مرة يمارَس فيها اللواط، ليس حديثا ضعيفا منسوبا إلى النبي فحسب، بل أن الكثير من علماء الدين المسلمين، بمن فيهم محمّد جلال كشك (الذي ناقشنا آراءه في فصل سابق)، وصفوه بأنه حديث موضوع.[١٨٥] أما بخصوص حُرمة الإجهاض في الإسلام، وهو الرأي الذي لم يُطرح إلا في القرن التاسع عشر بعد الاتصال مع الغرب (قبل ذلك، كانت معظم المدارس الفقهية في الإسلام تسمح بالإجهاض، وبعضها حتى الشهر الثالث من الحمل)، فنجد الراوي يقدم تلك الحجة بوصفها سفسطة شيخ من مشايخ الحكومة.[١٨٦] ونرى هذا الجدل عندما يدعو عزام مفتي الجمهورية لإقناع سعاد بأن الإسلام يبيح الإجهاض. ورغم أن الشيخ كان يستخدم منطقا سفسطائيا لإحياء تقليد إسلامي حقيقي (تقليد يتناقض مع كل من القانون القائم في الدولة والتفسيرات الإسلاموية) فالواقع أنه كان يتحدث بالحق. يقول الشيخ: «الإجهاض حرام طبعا لكن بعض الآراء الفقهية الموثوق فيها تؤكد أن التخلص من الحمل خلال أول شهرين لا

(١٨٥) محمد جلال كشك، خواطر مسلم في المسألة الجنسية، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتب التراث الإسلامي، ١٩٩٢)، ١٩٦.

(١٨٦) انظر باسم مُسلَّم، الجنس والمجتمع في الإسلام: تنظيم النسل قبل القرن التاسع عشر:
Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

يُعتبر إجهاضا لأن الروح تنبعث في الجنين في بداية الشهر الثالث». وعندما تسأل سعاد من قال هذا الكلام ويؤكد لها الشيخ أن تلك «فتاوى موثقة لكبار علماء الدين»، ترد عليه ردا مفحما: «دول لازم مشايخ أمريكان».(١٨٧) وهكذا، يبدو لنا أن أجندة الروائي لا تتضح من خلال الواقع الاجتماعي الذي يسعى لتصويره، بقدر ما تتضح من أطروحاته الخاصة: حيث يصبح الإجهاض والشذوذ الجنسي، بحسب الرواية، النمط السائد للعلاقات والآثام الحديثة الكبرى، بينما يصبح الزنا في أغلب الحالات إثما طبقيا (دون أن يقدم الروائي آيات قرآنية أو أحاديث نبوية للتدليل على كون تلك آثام)، كما هو الحال مع الفساد والاستغلال. وهنا يبدو أن طه أكثر من يشذ عن سلوك الشخصيات الأخرى، ولهذا يجب أن يُقتل. حيث اعتبر الظرف الاستعماري وما بعد الاستعماري أن طه، الذي كان «سويّا» خارج سياقهما، هو الشاذ، بينما جعلا الشذوذ سوائيا في كل مكان. كما أن مقتل حاتم مأساة أخرى، ولكن ليست له وإنما للقاتل، عبده، إذ إن الجريمة التي ارتكبها سعيا لإنقاذ نفسه من شذوذه الجنسي فاقمت من شذوذه الاجتماعي. ورغم ما تحتويه عمارة يعقوبيان من موقف متذبذب تجاه حاتم، إذ سمحت له بتفنيد بعض الحجج الاجتماعية الشائعة ضد «الشذوذ الجنسي»، يتحدد هذا الموقف في النهاية بقتله والإبقاء على زكي حيا.

تسعى عمارة يعقوبيان لتسجيل تأثير الأرستقراطية في مصر في عصر ما بعد الجمهورية وكذا التأثير الانحلالي للأجانب، سواء كريستين، المصرية اليونانية صاحبة مطعم مكسيم التي تتحدث وتغني بالفرنسية، أو المالك الأصلي اليوناني لشينو، أو عائلة يعقوبيان الأرمنية التي شيدت العمارة وما زالت تمتلكها، حتى وإن كانت تعيش في أوروبا وعينت مصريا لمتابعة أعمالها. لقد شهدت العمارة الإطاحة بالملكية الأرستقراطية والاستعمار البريطاني، التي شُيِّدت أصلا لخدمته، واستمرت في تأطير حيوات سكانها المصريين رغم الكثير من التحوّلات متعددة الأشكال التي مرت بها. فإذا كانت عمارة يعقوبيان هي حقا الدولة المصرية الحديثة، أو حتى مصر نفسها، حيث صممها معماري أجنبي وامتلكها أجنبي واحتفظ بملكيتها، رغم رحيله

(١٨٧) الأسواني، عمارة يعقوبيان، ٢٤٥.

بعد الثورة، وأوكل إدارتها لعملاء محليين (تماما كما يدير عزيز المصري، المعروف أيضا باسم «الرجل الإنجليزي»، شينو لحساب صاحبها)، فربما لا حلَّ إلا تدمير العمارة برمتها (ونفس الأمر مع شينو)، حيث لم تعد سوى ساحة لانحطاط وانحلال الأرستقراطية البائدة ومحدثي الثراء في العصر الجمهوري، وللشواذ المنحطين والمنحلين، ولبؤس المصريين الفقراء الذين يطفون على السطح مثلما يرفض الزيت الامتزاج بالعمارة المائية. لقد تسبب اختلاط عبده مع حاتم في تدمير حياة كل منهما، أما زواج زكي من بثينة فليس مثلا ناجحا بالمقابل، إلا على المستوى الشخصي. إذ لم يستطع زواج بثينة وزكي في النهاية أن يجسر الهوة، إذ يُخططان لمغادرة البلاد نهائيا، إلى فرنسا، والخروج من عمارة يعقوبيان. بل أن الزفاف تم في مطعم مكسيم الكوزموبوليتاني المملوك للأجانب وليس في حيز وطني مملوك للمصريين.

لقد كان زقاق المدق معقلا أخيرا ضد زحف الحداثة الاستعمارية، لكن عمارة يعقوبيان هي البناء الصلب الذي لا يقدر شيء على زعزعة أركانه. وفيما وجد الشيخ درويش ورضوان الحسيني مهربا في بعض الممارسات الحياتية الشائعة، لم تعد ثمة ممارسات حياتية شائعة ممكنة في يعقوبيان. حتى عبده، الذي أصرّ على أن الصعيدي يرجع دائما للمقهى الصعيدي في القاهرة مهما طال به الزمن (وهو في هذا لا يختلف عن عويس في رواية وقائع حارة الزعفراني للغيطاني)، لم يعد لديه شيء يرجع إليه إلا الفقر والبؤس. لقد قَتَل شرف الرجل الإنجليزي لأنه حاول اغتصابه وانتهى به الأمر وقد تخنث وبات يهيئ نفسه لواقعه الجديد كعِلقْ، وحاول عبده أن يلوط بعِلقِه حاتم حتى الموت. بل إنه «أطفأ»شهوته فيه ثلاث مرات بعنف، ربما كتمرين، قبل أن يقتله ويُخرجه من الحياة نهائيا.

وبخلاف ذلك، وجد زكي إنقاذه وملاذه من الانحلال في الحب الشاب لبثينة الفقيرة، التي أغواها بسلوكه الأرستقراطي وأمواله. لكن حاتم الشاذ لم يتمكن من استخدام تلك الصفات لإنقاذ نفسه من مصير الموت. وفي ذلك، يشبه حاتم تحية كاريوكا في فيلم شباب امرأة الشهير، من إنتاج عام ١٩٥٦ وإخراج صلاح أبو سيف. فالمرأة الشهوانية في منتصف العمر، التي تغوي طالبا جامعيا شابا من الصعيد يستأجر غرفة في نُزلها، تُقتل في نهاية الفيلم عقابا على شهوتها وخططها الشريرة، كما حدث لحاتم.

وتُصر الرواية على أن النظام الوطني، كالاستعمار، نظاما قمعيا آخر سكن في عمارة يعقوبيان. ورغم ما يبديه الأسواني من كبير تعاطف تجاه الإسلاميين، يبدو أحيانا وكأنه يناقش فساد الفكر الإسلاموي ذاته، خاصة عندما يتطرق إلى كيفية تحوّل الحجاب إلى موضة، معتبرا ذلك مؤامرة رأسمالية أخرى يُروِّج لها أصحاب المتاجر. وتصل الرواية إلى طريق مسدود في النهاية، حين تصف هزيمة سعاد وطردها من عمارة يعقوبيان، وموت طه، وتحوّل عبده إلى مجرم، وموت حاتم، واستسلام عزام لـ«الرجل الكبير»، وهجرة زكي وبثينة. ولا تبقى سوى دولت المحتضرة، الأرستقراطية المنحلة، وكريستين الأجنبية المنحلة، وكذا أولاد عزام المتورطين في فساد الثورة مثل أبيهم؛ وبالإضافة إليهم، هناك أسفل «مستوى الشارع» الشواذ السلبيين المنحطين والمنحلين الذين يجوبون شوارع القاهرة بحثا عن فريسة، ويسعون لتحويل الرجال الرجوليين الفقراء إلى شواذ إيجابيين. أما أولئك الذين يهربون من غواية الشواذ فسوف يلوط بهم رجال الشرطة الذين يحكمون شوارع القاهرة والذين يَدفع الشواذ لهم إتاوات.

لا تكتفي الرواية بوصف الفشل في تخيل تناسل اجتماعي/ وطني، بل تشارك فيه بنفسها. إذ تبدو **عمارة يعقوبيان** عالقة في منطقة ما بين الوصف والنقد- فالشاذ جنسيا يمثل الانحلال لكنه يبدو أيضا كبش فداء للفشل الوطني، تجسيدا لتضافر قوى رأس المال العالمي وبورجوازية الكمبرادور، التي لا تستطيع الرواية تصويرها مباشرة بكامل فظاعاتها. إن الرواية تصور مصالح وقيم كل من حاتم وعبده وسعاد وبثينة وطه باعتبارها مصالح وقيم متنافسة في ظل فشل نظام الدولة والاقتصاد الذي لا يتخيل منحهم ذات الدرجة من الحماية. صحيح أن ثمة قدر من المساواة في الموت لبعض منهم، لكن الصبغة الفضائحية الرخيصة للرواية تُضعف ما تقدمه من نقد سياسي.

ويتضح هذا أكثر ما يتضح في النسخة السينمائية من **عمارة يعقوبيان**، التي عُرضت في دور العرض عام ٢٠٠٦، والتي ظهر فيها حاتم أكثر انتماء للأممية المثليّة مما هو الحال في الرواية. إذ يقول لعبده: «إنت فاكر إنه إنت وأنا بس اللي كده؟ لأ. إحنا كتير قوي، هنا وفي أوروبا وفي أمريكا وفي الخليج، في الدنيا كلها». بل أن حاتم حين يفكر في «شذوذه» ويلقي باللائمة في ذلك على تجاهل أبويه له، يُنزل صورتيهما من على

الجدار ويلقي بهما في الخارج (وهي إضافة سينمائية من خارج الرواية تذكّرنا بتمزيق رؤوف لصورة والدته في حمام الملاطيلي). وإذ يفعل حاتم ذلك، فإنه يقطع انتماءه لهما، خاصة، وتحديدا، لأنه ينتمي الآن لجماعة عالمية من «الشواذ». وتقدم النسخة السينمائية حاتم في صورة أكثر سلبية بكثير من صورته في الرواية، بينما يصور الفيلم عبده بوصفه ضحيته السلبية الذي يختفي بعد موت ابنه ولا نسمع عنه بعد ذلك. وينهار حاتم عندما يكتشف رحيل عبده، ولكن ذلك لا يستمر كثيرا. فبخلاف الرواية، يواصل حاتم هوايته القذرة في غواية شبان آخرين. وسرعان ما يلتقط رجلا مومسا آخر، يتبين أنه مجرم. فليس عبده هو الذي يقتل حاتم كما هو الحال في الرواية، وإنما الرجل المومس الذي يقتله ثم يسطو عليه حتى دون أن يمارس الجنس معه. ورغم مقتل حاتم، يستمر المجتمع الذي ينتمي إليه في الازدهار. لكن الأمة المصرية التي خيبت آمال أبناءها (كما تصف بثينة هذه البنوّة الفاشلة في النسخة السينمائية) فتصبح بلا أمل.[١٨٨]

في زقاق المدق، سعى محفوظ للتنقيب في الحياة الجوانية لكرشة كرجل مُخترِق يشتهي الشبان. وبينما كان ولي الدين أول من سمح لرجل مخترَق أن يشرح الأسباب «المَرَضية» الكامنة وراء «شذوذه» في روايته حمام الملاطيلي، كان الأسواني أول روائي عربي يقدم رجلا مخترَقا يشتهي الغلمان كبطل رئيس، محاولا التنقيب في أعماق حياته الجوانية، وإن فعل ذلك في مواضع معينة ولم يفعله في مواضع أخرى (غاب عن مسرحية ونّوس التعمق في الحياة الجوانية

(١٨٨) أثار مشروع الفيلم جدلا حول من سيلعب دور حاتم. ورفض الممثل الشهير فاروق الفيشاوي أن يلعب الدور، مما جلب عليه انتقاد النجم الشهير عادل إمام (الذي لعب دور زكي)، الذي أعلن في مؤتمر صحفي أن الناس «لن يطاردوا الممثل في الشوارع إذا لعب دورا كهذا». انظر محمد عبد الرحمن، «المثليّة الجنسية والسينما المصرية»، إيلاف، الصحيفة الإلكترونية، ٢٢ ديسمبر/ كانون أول ٢٠٠٤ (http://www.elaph.com). وقبِلَ الدور خالد الصاوي، الممثل الموهوب الأقل شهرة. وعُرض الفيلم الذي أخرجه المخرج الشاب مروان حامد في فبراير/ شباط ٢٠٠٦ في مهرجانات أوروبية وأمريكية. وكانت ميزانية الفيلم هي الأكبر في تاريخ السينما المصرية، وعُرض في مصر في يونيو/ حزيران ٢٠٠٦..

للعفصة، بخلاف الحال مع مؤمنة).[189] وكانت الوسيلة الأخرى الوحيدة التي

(١٨٩) في نفس عام نشر رواية الأسواني، نشر الروائي المصري حمدي أبو جليل روايته لصوص متقاعدون (القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٢) وفيها شخصية شاب اسمه سيف، يعرف أخوته والحي بأكمله أنه «مخنث.. الأفضل (خول)»، ٢٩. وعلى حد علمي، فتلك هي المرة الثانية التي تُستخدم فيها كلمة «خول» في رواية عربية للإشارة إلى رجل يمارس وصال مثليّ سلبي. وكان أول من استخدمها إبراهيم عيسى في روايته الممنوعة مقتل الرجل الكبير، وفيها يتناقش رئيس خيالي (يُفترض أنه رئيس لمصر) مع رئيس وزرائه حول تعديل وزاري، ويحاولان اتخاذ قرار بشأن من يتولى وزارة الثقافة. ويؤكد الرئيس أن «العالم المثقفة دي محتاجة وزير حاسم حازم. محتاجين راجل بجد...زي الوزير اللي موجود دلوقت، هوه صحيح خول، لكن بستين راجل». ويرشح رئيس الوزراء مثقفا كبيرا للمنصب. ويسأله الرئيس: «خول برضه؟»، فيرتبك رئيس الوزراء ويسأل مترددا: «يعني عايزه سيادتك خول ولا مش خول؟». فيرد عليه الرئيس: «وهي تفرق؟». وأخيرا يقترح الرئيس تأجيل البت في هذا القرار «لحد ما نعرف إحنا عايزينه خول ولا مش خول». انظر إبراهيم عيسى، مقتل الرجل الكبير (القاهرة: بدون ناشر، ١٩٩٩)، ٦٥- ٥٧. وقد بدأ عيسى، الذي كان يرأس تحرير صحيفة الدستور الأسبوعية المصرية المعارضة، في نشر روايته الممنوعة مسلسلة في أكتوبر/ تشرين أول ٢٠٠٥ (للاطلاع على الحلقة الأولى، انظر الدستور، «مقتل الرجل الكبير»، ٥ أكتوبر/ تشرين أول ٢٠٠٥، ٧). وفي رواية أبو جليل، ينتهي الأمر بالبطل المتزوج وسيف («الخول») بأن يلعبا لعبة يتظاهر فيها سيف أنه يسعى لترتيب لقاء جنسي بين البطل وزنوبة، جارته، فقط ليلعب دور زنوبة ويزور جاره تحت أستار الليل، بعد التأكد من أن الأنوار مطفأة. ويولج البطل فيه/ فيها من الخلف («ربما هذا هو الوضع الأمثل بالنسبة لها»، ١٠٥- ١٠٦) وهو يعرف أنه سيف وليس زنوبة. ويتظاهر الاثنان أن سيف ليس سوى مدبر هذا اللقاء شبه الغيري ويتحدثان عن مغامرتهما كما لو كانت تضم زنوبة، لا تضمهما معا (١٠٣- ١٠٧). والغريب في تصوير سيف هو أنه فيما يتزوج معظم الرجال الذين يمارسون الجنس المثليّ السلبي بشكل طبيعي ويمارسون (ويُنتظر منهم أن يمارسوا) واجباتهم الزوجية الغيرية، نجد الروائي يتعجب كيف حملت زوجة سيف (تزوج بعد خروجه من مصحة للأمراض النفسية): «طب منين؟» (٨٨). وعلى عكس رواية الأسواني، لا يظهر سيف كشخصية نمطية ولا كرمز، بل كشخصية فردية بين لفيف من الشخصيات الأخرى. وربما نجد السابقة الوحيدة على الأسواني لدى اللبنانية هدى بركات في حجر الضحك، وفيها يتعذب البطل خليل بسبب شهواته تجاه الرجال- شهوات لم يشبعها أبدا. واللافت هو مدى اتفاق خليل مع الصورة النمطية الغربية عن المثليّ كاره النساء، الذي يظهر لنا على مدار الرواية حقده على النساء وعشقه للرجال، وذكوريته، (رغم ارتعابه من العنف الذكوري الذي تبدَّى في الحرب الأهلية اللبنانية)، ونرجسيته. إن خليل شديد الكره للنساء لدرجة أنه في نهاية الرواية، وبعد أن عانى الأمرين وقرر الابتعاد عن عنف الحرب الأهلية اللبنانية ورفض بإصرار المشاركة فيها، يستسلم لنفس الذكورية التي كانت تجتذبه وتنفره بالانضمام إلى صفوفها. وفي آخر فصل يظهر فيه في الرواية سوف يغتصب جارته، وهو ما يمثل انفصاله عن الروائية في آخر صفحات الرواية حيث تسجل أيضا فقدانها السيطرة عليه وتنهي روايتها. انظر هدى بركات، حجر الضحك (لندن: رياض الريس، ١٩٩٠)، ٢٥٠. ولا يتضح على وجه الدقة

تحدث من خلالها رجل مخترَق، كما رأينا من قبل، هي السينما، وحتى ذلك كان نادرا.

وبينما يمكننا العثور على تصويرات للوصال الجنسي المثليّ والرجال المخنثين، الذين يُنظر إليهم بوصفهم «شواذ»، في الكثير من الأفلام العربية منذ الستينيات وفي عدد من الأفلام السابقة على ذلك،(١٩٠) فثمة فيلم آخر وحيد بجانب حمام الملاطيلي شَرحت فيه شخصيات من الذكور سبب شهوتها للاختراق من قبل رجال آخرين. ويحكي فيلم ديل السمكة الذي عُرض عام ٢٠٠٣، وهو من إخراج سمير

أبدا في الرواية ما إذا كان خليل يريد أن يلوط بالرجال أم يريد منهم أن يلوطوا به أم الاثنين معا. أما أحدث الروايات التي تتناول قضايا المثليّة الجنسية فهي الرواية الأولى للعُماني حسن اللواتي رحلة البحث عن الذات. وتتناول رواية اللواتي مسألة المثليّة الجنسية، التي تشير إليها أحيانا كـ«مثليّة» وأحيانا كـ«شذوذ». وتقدم الرواية المكتوبة بطريقة المونولوج الداخلي للبطل طاهر (وللاسم دلالته) على مدار ثمانية «رحلات»، كما تُسمي الفصول، طاهر الممزق بين الذنب والتوبة إلى الله والعودة إلى الدين في تفاعله مع شهواته الجنسية تجاه الرجال، الذين يقابل أغلبهم عبر الإنترنت. وسرعان ما تتحول الرواية إلى الأثر الذي يحدثه أحد أصدقاء البطل، باسل (وللاسم دلالته أيضا)، على طاهر. إذ يغادر باسل، الذي تمزقه هو الآخر شهواته المثليّة، موطنه العربي إلى بلد غربي غير محدد ناطق بالإنجليزية هربا من تناقضات حياته، ويسعى لمساعدة المحتاجين من خلال منظمة خيرية غير حكومية (وهو شيء شائع عند الغربيين ولكن ليس عند العرب!). ويقوده البحث عن ذاتـه إلى إدراك أن ما كان يشعر به من تناقضات في موطنه قد تواصلت في المنفى حيث ما زال يلتقي برجال مثليّين غربيين، وبأن الحل الوحيد لمعضلة شهواته هي العودة إلى الوطن واستئناف رحلته على طريق الله. وتقدم الرواية الشهوة المثليّة بوصفها إما سلوكا/ حالة طبية مكتسبة يمكن للرجال التعبير عنها أو قمعها أو البحث عن علاج طبي لها (وهو الرأي الذي يتفق في نظر الروائي مع تعاليم الإسلام)، أو حالة خلقية يولد بها الإنسان وليس له عليها كثير سلطان (وهو في نظر الروائي رأي طبي غربي). ويتمنى البطل «ألا تفرض الإيدولوجيا الغربية نفسها على مجتمعاتنا فنقع في الفخ نفسه ونحلل ما حرمه الله» (٥٣). وتنتهي الرواية، المرتبكة وغير الواثقة من نفسها مثل أبطالها، رغم تعاطفها مع معاناة شخوصها، إلى الدفع بما تقول إنه الحل الديني المتمثل في إنكار الذات. وتبدو الرواية واضحة في دعوتها «إن نقاء الحياة لا يكون إلا بنقاء النفوس، وإن انحطاط قوم يبدأ بانحطاط نفوسهم» (١١٧). انظر حسن اللواتي، رحلة البحث عن الذات (عمّان: دار أزمنة، ٢٠٠٤).

(١٩٠) للاطلاع على مناقشة حول الإيروتيكية المثليّة في أفلام يوسف شاهين، انظر جوزيف مسعد، «الفن والسياسة في سينما يوسف شاهين»:

Joseph Massad, «Art and Politics in the Cinema of Youssef Chahine,» *Journal of Palestine Studies* 110 (Winter 1999), 77- 93.

سيف، قصة شاب يحصل على وظيفة كشّاف لعدادات الكهرباء. وتقوده وظيفته إلى أحياء فقيرة وغنية، فيدخل البيوت لقراءة عدادات الكهرباء ويلتقي بأشخاص من شتّى مناحي الحياة. وفي إحدى المرات أثناء جولته في إحدى مناطق الطبقة العليا بالقاهرة، يدخل الشاب، واسمه أحمد ولعب دوره عمرو واكد، شقة فاخرة يسكنها رجل عجوز يرتدي روبًا منزليًّا دون بنطال. كان الرجل محبطا من رفيقه الجنسي الذي اعتذر عن عدم المجيء رغم توسلاته له بالهاتف. وعندما يدخل أحمد الشقة، يدعوه الرجل إلى غداء فاخر، كان الطاهي قد أعده. كما يمنحه حبة فياغرا، ويقول له إنها حبة فيتامين سوف تمده بطاقة كبيرة أثناء عمله اليومي المُجهِد. وحين يشعر أحمد بالطاقة تسري في عروقه وينتصب، يسأل ما إذا كانت للحبة آثار جانبية. فيؤكد له الرجل أنه لا يوجد، ويصبح أكثر إلحاحا. ثم يعرِّي صدره وساقيه ويضع يده على فخذ أحمد، بالقرب من ملتقى الفخذين. وعندما يدرك أحمد ما يحدث يطلب منه أن يتوقف عن المحاولة. ويقترح الرجل أن يذهبا إلى غرفة النوم ليستمتع كلاهما بالآخر. وعندما يقول أحمد «وإذا قلت لحضرتك لأ؟»، يفاجأ بالجواب الذي يسمعه. إذ يشرح الرجل أن الأمر يجب أن يتم بموافقة أحمد وأن يقوم على المتعة المتبادلة، وإلا كان اغتصابا. ويرفض أحمد العرض بهدوء وينهض ليغادر. في تلك اللحظة يشعر الرجل بضرورة تبرير موقفه. فيعلن بكبرياء محطَّمة أنه رجل محترم. ويردُّ أحمد: «ماليش سلطان عليك» وأن تلك هي «حريتك» الشخصية. ويُثني الرجل على أحمد لأنه «إنسان متحضر» ثم ينتقل ليسأله إذا كان له اختيار في اسمه، أو عائلته، أو نوع الوظيفة التي يعمل بها. وعندما يجيب أحمد بالنفي، يشرح الرجل أن الحال هو نفسه معه: «مااخترتش إني أكون كده. فهمت؟». ويومىء أحمد برأسه ثم يغادر.

وبخلاف حمام الملاطيلي وعمارة يعقوبيان، يقدم ديل السمكة الرجل المتقدم في السن كشريحة من الحياة في القاهرة المعاصرة التي يتسامح معها الناس (أم يجب أن يتسامحوا معها؟). ويحقق ذلك بنشر أفكار ليبرالية عن الحرية الشخصية بوصفها قيمة حضارية ولكن مع بعض التحوير. فإذا كانت الليبرالية تدعو للتسامح مع الخيار الشخصي، فإن الليبرالية التي ينشرها ديل السمكة هي التي تتسامح مع الأمور التي ليس للمرء خيار فيها. فعلى عكس حمام الملاطيلي وعمارة يعقوبيان (ووقائع حارة

الزعفراني)، يقدم ديل السمكة لقاء جنسيا لا يتم وغواية لا تنجح. لكنه، مثلهما، يختار لقاء جنسيا مثليّا بين طرفين مختلفين في الطبقة والعمر، حيث الطرف السالب رجل كبير وغني، والطرف الموجب هو الشاب الأصغر والأفقر. ودائما ما يشعر المختَرَق بالعار تجاه ما يفعله، أو، على وجه أدق، ما يفعله به الآخرون، ويجب أن يقدم تفسيرات وتبريرات، وربما اعتذارات. هذا التصوير هو قلب للتصويرات النمطية للقاءات الجنسية المثليّة رأسا على عقب، سواء في التاريخ العربي الكلاسيكي أو العثماني، أو في التاريخ اليوناني الكلاسيكي، كما أنه يختلف عن تصوير محفوظ لكرشة في زقاق المدق وتصوير السمان لنيشان، إذ لم يعرب أي منهما عن العار أو يشعر بضرورة تقديم مبررات.

إن الذات العربية الحديثة الجديدة التي يتخيلها الأدب العربي الحداثي هي ذات المواطن السليم، ابن الطبقة الوسطى، المستنير، وصاحب التوجه الجنسي الغيريّ، لكن شطرا كبيرا من الأدب العربي الحداثي يسجل فشل تلك الذات في الانبثاق نتيجة للعنف الاستعماري والقومي ما بعد- الاستعماري، ومؤخرا، منذ أواخر الثمانينيات، العنف الناجم عن العولمة والإسلاموية، الذي أصبح الثيمة السائدة لتلك الكتابات. وفي النهاية، فإن ما تسجله تلك الأعمال هو فشل الذات الذكرية العربية الحديثة في الانبثاق، تلك الذات التي قضت وقتا طويلا جدا في طور التكون، وظهور الذات الشاذة والمنحطة بدلا منها. تلك هي الحالة التي تسجلها تلك الكتابات وترثي لها في الوقت ذاته. لقد قُدمت شخصية المثليّ السلبي عام ١٩٧٠، في حمام الملاطيلي كعلامة من بين علامات كثيرة على الانحطاط والانحلال؛ لكن العلامة الأكبر على ذلك الانحطاط والانحلال في اللحظة الحاضرة أصبحت تتمثل في ظهور مجتمع من «الشواذ السلبيين» يلتقي أعضاؤه في المنشآت الاستعمارية، مثل شينو القابع في مكانه المناسب أسفل مستوى الشارع. وفيما يسعى الأسواني والأمية المثليّة إلى فضح ذلك «المجتمع» الجديد، الذي ينتمي أعضاؤه له عبر التبني، بوصفه مجتمعا منحلا أو مقموعا على الترتيب، يلجأ كلاهما إلى طرح ممارساته عبر منهج الداروينية الاجتماعية القائمة على ثنائية التقدم والانحلال.

خـــــاتمـــة

خلال العصر السابق على الأمية المثليّة، حلَّلت السجالات الأكاديمية والعلمية بين المفكرين العرب الماضي و- بقدر أقل- الحاضر. كما أعقبت ذلك إسهامات مشحونة من جانب الأطياف العلمانية والإسلاموية في حقبة ما بعد الأممية المثليّة، التي دفعت بأجندة ما يجب أن يكون وما يجب ألا يكون في المجتمع المعاصر، وفي التاريخ الماضي أيضا. على النقيض من ذلك، سعى الأدب المكتوب في الآونة الأخيرة - بالمعنى الرسمي للكتابة الجمالية الروائية والقصصية- إلى تصوير الشهوة واستخدامها مجازيا، وأنجز تلك المهمة على الأغلب دون أن يدَّعي امتلاك الحقيقة، رغم أنه، من حين لآخر، سوف يقدم عظاته في هذا الشأن. وليس ما يسجله هذا الأدب، عمدا أو عن غير عمد، مجرد آراء لكتَّاب، بل هي الآراء السائدة في المجتمع، وهو تحديدا ما يجعل العمل الروائي قابلا للفهم. وتدخل الأعمال الأدبية التي استعرضناها في حوار مباشر مع مجالات أخرى من الكتابة. فعلى سبيل المثال، لم يكن رئيف خوري يختلف في سعيه لإعادة كتابة التاريخ كثيرا عن جرجي زيدان من قبله أو صلاح الدين المنجد من بعده؛ كما يبدو أن كتابات صنع الله إبراهيم، وجمال الغيطاني، وحنان الشيخ، مطلعة هي الأخرى على الكتابات غير الروائية مثل تلك التي تعرض خوف الإسلاميين من الشذوذ الوافد من الغرب أو كتابات بعض الكتاب العرب الماركسيين، أمثال ياسين الحافظ، الذين انتقدوا تأثير أموال النفط الواردة من الخليج العربي على الإنتاج الثقافي والأعراف الجنسية في بقية أرجاء العالم العربي. والأمثلة الأخرى كثيرة. إذ تنتمي مسرحية سعد الله ونوس لنفس الحقل الخطابي الذي تنتمي إليه أعمال إبراهيم محمود والأممية المثليّة على وجه العموم، حتى

وإن لم يلتفت الكثير من نقاد المسرحية لتلك الصلة. والأمر نفسه ينطبق على رواية علاء الأسواني. ذلك الحوار هو الذي يجعل ما تطرحه تلك الروايات والقصص والمسرحيات مألوفا ويجعلها تحظى بشعبية وانتشار، ويرسّخها في إطار مصطلح ثقافي مهيمن، تساعد تلك الأعمال بدورها على ترسيخه.

مع ذلك، لا يستنسخ هذا الحوار بالضرورة ذات السجالات أو ذات الأشكال القائمة في الكتابات غير الروائية. بل يقدم أطروحات وحججا تتماشى مع الجدل الأكبر الذي يدور داخل المجتمع. وربما يتبدى انعكاس تلك السجالات بأقل قدر من المباشرة في روايات نجيب محفوظ - خصوصا وأنه كان ينظر للشكل الروائي بجدية كمنتَج جمالي. وقد حاول بضعة روائيين توظيف الشكل الروائي كوسيط لنقل قضية إيديولوجية بأكبر قدر من المباشرة والركاكة. أما الأكثر أهمية بالنسبة لموضوعنا فهو كيف تحوّل الأدب في العالم العربي خلال القرن العشرين إلى منبر رئيس (وإن لم يكن بالضرورة الأكثر شعبية) لمناقشة قضايا الشهوة الجنسية وصلاتها بالحضارة ونقائضها، وكيف تتحوّل أمور الجنس والشهوة إلى مجازات للقضايا السياسية والاقتصادية. وما يتكشف هنا هو نفس ما شهدناه في مجالات أخرى للكتابة - إذ حُشِد النتاج الثقافي بأكمله، بوعي أو بغير وعي، لصالح غاية نهائية تنسجم مع الأفكار الاستشراقية الأوروبية للقرنين التاسع عشر والعشرين، وهي إشعار غير الأوروبيين بالعار بغية دفعهم للاندماج. ويتضح هذا أكثر ما يتضح من خلال انشغال المفكرين ومؤرخي الأدب منذ تسعينيات القرن التاسع عشر وحتى خمسينيات القرن العشرين بشخصية الماجن خلال القرون الوسطى (كرد فعل على التصويرات الاستشراقية) وتحويله إلى شخصية الشاذ المريض (وهو ما ينسجم تماما مع التصنيفات الغربية السائدة في علم النفس وعلم الاجتماع)، والتي تجسدت بصورتها النهائية أثناء خمسينيات القرن العشرين (وإن كانت لمحات من ذلك التحوّل بدت بوضوح في الأربعينيات) عن طريق الروايات كما في أنواع متعددة أخرى من الكتابة. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين وحتى الآن، بتنا نشهد تحوّل الشاذ ليس فقط إلى همٍّ وانشغال علمي وأدبي كما هو الحال في السابق بل إلى همٍّ وانشغال شعبي وسياسي كبير لدى الإسلاميين والأممية المثليّة على وجه العموم، و، بصورة متزايدة، لدى الدولة وآلتها القمعية والإنتاجية. ويظهر ذلك، كما رأينا في الفصل الثالث، كأثر للمحاولات

الجادة الدءوبة من قِبل الأممية المثليّة وإصرارها على فرض تصنيفها الجنسي الخاص وتحويل شخصية «الشاذ» (وهي بحد ذاتها دخيل أوروبي) الهامشية طبيا واجتماعيا، إلى «مثليّ»، أي إلى ذات قانونية تتمتع بالحقوق القانونية (وهو بدوره دخيل أوروبي أحدث)، ومن ثم طَرْح وجود المثليّة الجنسية كجماعة مجتمعية في تصنيف خاص.

لقد لعبت الرواية وغيرها من أشكال الكتابة الأدبية، رغم رفضها للكثير من الآراء السائدة، دورا مركزيا في هذا المشروع الدمجي القائم على إعادة كتابة ليس فقط ماضي العرب وإنما حاضرهم بما يتفق مع المفاهيم الأوروبية للحضارة والثقافة، بهدف إظهار أن أصحاب الشهوة من العرب لا يختلفون عن أصحاب الشهوة من الأوروبيين - إلا في كون الكثير من الأوروبيين يقاومون، فيما يبدو، ذلك التطابق الواضح. وسوف يبرهن نضال عرب العصر الحديث، بحسب ما يكشف الأرشيف الذي استعرضناه، لكل العرب وكل الأوروبيين أن العرب (أو على الأقل من لا يسكنون الخليج منهم) لا يقلون عن الأوروبيين من الناحية الحضارية والثقافية، حتى وإن أصرّ الأوروبيون على معاملة العرب بدونية. وكون تلك الرسالة متأثرة بالإطار المعرفي (الإبستمولوجي) والتصنيفي الأوروبي للحضارات والثقافات وكونها منضوية في أشكال إبداعية جمالية أوروبية بالكامل إنما يدل على عمق تغلغل ذلك النبض الدمجي داخل النتاج الثقافي العربي. مع ذلك، فنحن حين نضع في الاعتبار تباين مقاصد الأدب - وتعامله مع ما هو متفرد وغريب وذاتي - ندرك أنه ليس بالضرورة إيديولوجيا فقط. وبينما يبدو الجنس بين الرجال مجازا قويا عن الاضمحلال الوطني في **عمارة يعقوبيان**، ويبدو على أنه حجةً قويةً من جانب المقاومة المحلية، التي تلفظ أنفاسها الأخيرة، في مواجهة الذات الجديدة والأعراف الجنسية الخاصة التي تفرضها السلطة الاستعمارية في **زقاق المدق**، فربما كان هناك نوع من الإفراط في تصويرات الشهوة الجنسية يؤدي بالضرورة إلى تحريض جديد على الخطاب. مع ذلك لا يستلزم أن يتخذ هذا التحريض الأشكال التي تطرحها الإسلاموية والأممية المثليّة، ولا يلزم أن تقتصر مجالاته على الجنس والشهوة. بل ربما يمكن لخطاب آخر يكون موضوعه التحريض ذاته على الخطاب حول الهويات والممارسات الجنسية أن يستثير أشكالا وهويات وممارسات أقدم لخدمة مستقبل لا ينحصر في التناسل الاجتماعي أو الانحلال.

يسعى كتاب اشتهاء العرب لتدشين أرشيف لهكذا مشروع. ولدى إنشاء وتشكيل هذا الأرشيف، لم يقتصر اهتمامي على تسجيل السجالات والتصويرات الهامة في التاريخ الفكري العربي الحديث، بل تجاوزه إلى لفت الانتباه لأهمية تلك السجالات والتصويرات في تحديد مستقبل لا يزال مجهولا، أو بالأحرى لمقاومة المحاولات التي يقوم بها عدد من القوى لـ تحديد وتخطيط هذا المستقبل بصورة مسبقة. إنني أتفق مع جاك دريدا بأن فعل الأرشفة «يُنتج الحدث بقدر ما يسجله»، وأنه «يحدد بنية المحتوى القابل للأرشفة في نفس لحظة ظهوره إلى حيز الوجود، وعلاقته بالمستقبل».[1] ولما كانت السجالات التي أعدتُ إنتاجها في هذا الكتاب قد قُمعت، بلغة التحليل النفسي، فإن إعادتها إلى الوعي قد يكبح جماح القوى القمعية الحالية والمستقبلية. وكما رأينا، فقد ظهر نتاج هائل وثري من أدبيات الجنس المختلفة (من جهة الأيديولوجيا، والنوع، والمنهج الفكري) في العالم العربي خلال القرن العشرين. صحيح أن شطرا كبيرا منها قد تأثر بالمساعي الإمبريالية الغربية التي لا يمكن تجنبها- بدءا من الاستشراق ووصولا إلى النظرة العِرقية «الحميدة» المزعومة لحقوق الإنسان، لكن النظرة المتفحصة لتلك الأعمال تفضح زيف ثنائية الكبت/ الإباحية التي فرضها طيف واسع من المعلقين الغربيين على الشهوات والممارسات الجنسية للعرب (والتي تسمى بـ«الجنسانيّة العربية»). وبينما بدأ المفكرون العرب، نتيجة تأثرهم بالاستشراق والتجربة الكولونيالية، يدركون وجود العرب أصلا من زاويتي الحضارة والثقافة، فقد برز في نتاجهم الأدبي شرح لمكانة الشهوات الجنسية في الخطابات والممارسات الأوسع للحداثة، وإن اختلفوا أحيانا حول هذه المكانة. في تلك اللحظات النادرة التي تفشل فيها غواية الأعراف الغربية وتعجز عن فرض نفسها، تبرز إمكانية طرح مفاهيم مختلفة عن الشهوات والسياسات والذوات. آمل أن يقدم النقد الذي يطرحه كتاب اشتهاء العرب مثالا على تلك الإمكانية.

---

(١) جاك دريدا، حمى الأرشيف: انطباعا فرويديا:

Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 17.

المصـــــــادر

المصادر العربية

- إبراهيم، صنع الله. تلك الرائحة. القاهرة/ الخرطوم: دار شهدي، ١٩٨٦.
- شرف. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٧.
- ابن أبي حجلة، شهاب الدين أحمد. ديوان الصبابة. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٤.
- إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.
- ابن دريد، أبو بكر محمّد بن الحسن. الاشتقاق. تحقيق عبد السلام محمّد هارون. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨.
- ابن المعتز، عبد الله. طبقات الشعراء. القاهرة: دار المعارف في مصر، ١٩٥٦.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم. أخبار أبي نواس، تاريخه، نوادره، شعره، مجونه. تحقيق محمّد عبد الرسول إبراهيم وعباس الشربيني. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٤.
- لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٩٠.
- أبو جليل، حمدي. لصوص متقاعدون. القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٢.
- أبو فخر، صقر. «الجنس عند العرب»، الحياة الجديدة (بيروت) ٥ (١٩٨١). أعيد نشره في منشورات الجمل، الجنس عند العرب، ٣٩-٦٤، كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩١.
- أبو نواس، الحسن بن هانئ. ديوان أبو نواس. القاهرة: اسكندر عساف، المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨.
- الفكاهة والائتناس في مجون أبي نواس وبعض نقائضه مع الشعراء. تحقيق منصور عبد المتعالي وحسين أشرف. القاهرة: ١٣١٦ هجرية [١٨٩٨م].

- أبو نواس، النصوص المحرمة. لندن: رياض الريس، ١٩٩٤.
- أبي هفان، عبد الله بن أحمد بن حرب المهزمي. أخبار أبي نواس. تحقيق عبد الستار أحمد فرج. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧؟
- إدريس، سهيل. أصابعنا التي تحترق. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨.
- ذكريات الأدب والحب. الجزء الأول. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢.
- إدريس، يوسف. العسكري الأسود وقصص أخرى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.
- أبو الرجال، في العتب على النظر. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧.
- أدونيس. مقدمة للشعر العربي. بيروت: دار العودة، ١٩٨٣.
- أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. بيروت: الحياة، ١٩٧٥.
- الأزهري، محمّد ابن أحمد. تهذيب اللغة. تحقيق عبد الكريم الغرباوي ومحمّد علي النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤.
- الأسواني، علاء. عمارة يعقوبيان. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ٢٠٠٢.
- عمارة يعقوبيان. الطبعة الرابعة. القاهرة: مكتبة مدبولي: ٢٠٠٤.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. القيان. تحقيق جلال عطية. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩.
- كتاب الأغاني. تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٢.
- الأفغاني، جمال الدين. الردّ على الدهريين. ترجمة محمّد عبده عن الفارسية. القاهرة: السلام العلمية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
- ألف ليلة وليلة. القاهرة: المطبعة السعيدية ومكتبتها، ١٣٤٨ هجرية [١٩٣٠م].
- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٣.
- ظهر الإسلام. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.
- حياتي. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠.
- أمين، قاسم. تحرير المرأة. في قاسم أمين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمّد عمارة. ١٨٩٩. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.
- الأمين، محسن. أعيان الشيعة. بيروت: مطبعة الإتقان، ١٩٥٦.
- الأنطاكي، داود. تزيين الأسواق في أخبار العشاق. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٤.
- البار، محمّد علي. الأمراض الجنسية : أسبابها وعلاجها. جدة: دار المنارة، ١٩٨٦.

- البارودي، فخري. مذكرات البارودي، ستون سنة تتكلم. الجزء الأول. بيروت ودمشق: دار الحياة، ١٩٥١.
- مذكرات البارودي، ستون سنة تتكلم. الجزء الثاني. دمشق: بدون ناشر، ١٩٥٢.
- بركات، هدى. حجر الضحك. لندن: رياض الريس، ١٩٩٠.
- بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. عشرة أجزاء. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣.
- البساطي، محمّد. ويأتي القطار. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٩.
- البستاني، بطرس. دائرة المعارف Encyclopedie Arabe، وهو قاموس عام لكل فن ومطلب. بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٧.
- محيط المحيط، قاموس مطول للغة العربية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٨٧.
- «خطاب في تعليم النساء» (١٨٥٢). أعيد نشره في كتاب ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ١٨٠٠-١٩٢٢، ١٨٣-١٩٧. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢.
- البستاني، بطرس. أدباء العرب في الأعصر العباسية، حياتهم، آثارهم، نقد آثارهم. الطبعة الثالثة. بيروت: مكتبة صادر، ١٩٤٧.
- بعلبكي، ليلى. أنا أحيا. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٥٨.
- البغدادي، الخطيب. تاريخ بغداد. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦.
- بكار، يوسف حسين. اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧١.
- ابن خلكان، أبو عباس شمس الدين أحمد بن محمّد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وأنباء الزمان. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠.
- بوحديبة، عبد الوهاب. الإسلام والجنس. ترجمة هالة العوري. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٦.
- الإسلام والجنس. ترجمة هالة العوري. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠١.
- تيمور، أحمد. الحب عند العرب. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٠.
- الترك، نيقولا. ذكر تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.
- تيزيني، طيب. من التراث إلى الثورة. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.
- التيجاني، محمّد بن أحمد، تحفة العروس ومتعة النفوس، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢
- التيفاشي، شهاب الدين أحمد، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب. لندن: رياض الريس، ١٩٩٢.
- الجابري، محمّد عابد. تكوين العقل العربي. الجزء الأول من نقد العقل العربي. بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.
- «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟». في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.
- التراث والحداثة، دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.
- الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية. الطبعة الخامسة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
- جحا، شفيق. داروين وأزمة ١٨٨٢ بالدائرة الطبية وأول ثورة طلابية في العالم العربي بالكلية السورية الإنجيلية. بدون محل نشر: بدون ناشر، ١٩٩١.
- الجداوي، عبد المنعم. الجنس والجريمة. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٣.
- جمعة، جمال. «الإيروتيكية العربية، السطح والقاع». في كتاب شهاب الدين أحمد التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب. لندن: رياض الريس، ١٩٩٢.
- «فقيه الحرمات». في أبو نواس، النصوص المحرمة. لندن: رياض الريس، ١٩٩٤.
- حافظ، صبري. «البنية النصية لسيرة التحرّر من القهر». ملحق برواية محمّد شكري، الشطار، ٢١٩-٢٤٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
- الحاج، فائز محمّد علي. الانحرافات الجنسية وأمراضها. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.
- الحاج، مظهر، محقق. ديوان ديك الجن الحمصي. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨٧.
- ديك الجن الحمصي، دراسة في مكونات الشاعر ومضامين شعره. دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٩.
- الحافظ، ياسين. الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠.
- حرب، علي. مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال: محمّد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بن سعيد. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥.
- الحب والفناء، تأملات في المرأة والعشق والوجود. بيروت: دار المناهل، ١٩٩٠.
- حريتاني، سليمان. الجواري والقيان وظاهرة انتشار أندية ومنازل المقينين في المجتمع العربي الإسلامي. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٧.
- حسين، طه. حديث الأربعاء. ثلاثة أجزاء. القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، ١٩٢٥.
- أديب. القاهرة: دار المعارف، ١٩٣٠.
- حديث الأربعاء. ثلاثة أجزاء. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٤.

- خصام ونقد. في المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين. المجلد ١١، الجزء الثاني. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤.
- الأيام. ثلاثة أجزاء. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.
- مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣.
- في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.
- حقي، يحيى. كأن. في الفراش الشاغر وقصص أخرى، الجزء ١٩ من مؤلفات يحيى حقي. تحرير فؤاد دوارة، ٢٧٥-٣٠٦.القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
- حلبوني، خالد. ديك الجن، الذاتية والإبداع. دمشق: اليمامة، ٢٠٠١.
- حمزة، علي عبد الحليم. القاموس الجنسي عند العرب. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٢.
- حميش، بنسالم. مجنون الحكم بأمر الله، رواية في التخييل التاريخي. لندن: رياض الريس، ١٩٩٠.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، محقق. أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب. جدة: دار المنارة، ١٩٨٦.
- خليف، يوسف. الحب المثالي عند العرب. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
- خوري، رئيف. وهل يخفى القمر؟ عمر ابن أبي ربيعة. بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩.
- ديك الجن، الحب المفترس. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٨.
- الأدب المسؤول. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨.
- «اللذة والألم». أعيد نشره في رئيف خوري، ثورة الفتى العربي، أعمال مختارة من تراث رئيف خوري. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٤.
- خوري، فؤاد إسحق. إيديولوجية الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧.
- الرافعي، مصطفى صادق. تاريخ آداب العرب. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤.
- الرفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. القاهرة: مكتبة دار الكتب المصرية، ١٩٢٨.
- رفعت، أليفة. من يكون الرجل؟ القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
- في ليل الشتاء الطويل. القاهرة: مطبعة العاصمة، ١٩٨٥.
- الزاهي، فريد. الجسد والصورة والمقدس في الإسلام. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.
- زعيتر، أكرم. وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩١٨-١٩٣٩. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩.
- الزيات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي، للمدارس الثانوية والعليا. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٨.
- الزيات، حبيب. «المرأة الغلامية في الإسلام». المشرق (مارس/ أذار- أبريل/ نيسان ١٩٥٦):

.١٩٢-١٥٣

- زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. الجزء الخامس. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٦.
  - العباسة أخت الرشيد. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١١.
  - الأمين والمأمون. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١١.
  - تاريخ آداب اللغة العربية. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٦.
  - مذكرات جرجي زيدان. تحقيق صلاح الدين المجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨.
- سخسوخ، أحمد. أغنيات الرحيل الونوسية، دراسة في مسرح سعد الله ونوس. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨.
- السراج القارئ البغدادي، أبو محمّد جعفر بن أحمد بن حسين. مصارع العشاق. تحقيق محمّد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- السعداوي، نوال. دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦.
- سليمان، موسى. الحب العذري. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٤.
- السمان، غادة. بيروت ٧٥. دار الآداب، ١٩٧٥.
- السويدي، ثاني. الديزل. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤.
- السيوطي، الحافظ جلال الدين. تاريخ الخلفاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
- شرارة، عبد اللطيف. فلسفة الحب عند العرب. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.
  - الجانب الثقافي من القومية العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١.
- الشعار، الشيخ مروان محمّد. العلاقات الجنسية في الإسلام. بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠.
- شكري، غالي. أزمة الجنس في القصة العربية. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٢.
  - سلامة موسى وأزمة الضمير العربي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٢.
  - أزمة الجنس في القصة العربية. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.
- شكري، محمّد. الشطار. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
  - جان جينيه في طنجة، تينسي ويليامز في طنجة. كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٣.
  - الخبز الحافي، سيرة ذاتية روائية، ١٩٣٥-١٩٥٦. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.
  - بول بولز وعزلة طنجة. كولونيا: دار الجمل، ١٩٩٧.
- شلش، علي. نجيب محفوظ: الطريق والصدى. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٠.
- شميِّل، شلبي. فلسفة النشوء والارتقاء. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩١٠.

- الشناوي، كامل. اعترافات أبي نواس. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٨.
- شولير، غريغور، محقق. ديوان أبو نواس. الجزء الرابع. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٣.
- الشيخ، حنان. مسك الغزال. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨.
  - إنها لندن يا عزيزي. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠١.
- صادق، عبد الرضا. سفسطائية للبيع، منهج الدكتور علي الوردي وتفكيره. بغداد: دار الحديث، ١٩٥٦.
- صالح، الطيب. موسم الهجرة إلى الشمال. بيروت: دار العودة، ١٩٦٩.
- صدقي، عبد الرحمن. ألحان الحان، أبو نواس في حياته اللاهية. القاهرة: دار المعارف المصرية، ١٩٥٧.
  - أبو نواس، قصة حياته وشعره. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٤.
- الصفار، الشيخ محمّد بن عبد الله. الرحلة التطوانية إلى الديار الفرنسية ١٨٤٥-١٨٤٦. تحقيق أم سلمى. تطوان: مطبعة الحداد يوسف إخوان، ١٩٩٥.
- ضيف، شوقي. «تقديم الكتاب». في كتاب جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية. الجزء الأول. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٦.
  - العصر العباسي الأول. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- طرابيشي، جورج. المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب الجماعي. لندن: رياض الريس، ١٩٩١.
  - في ثقافة الديمقراطية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.
  - مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨.
- الطهطاوي، رفاعة. تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريز. في الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، تحقيق محمّد عمارة. الجزء الثاني. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.
- الطويل، أحمد. كتب الحب عند العرب. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠١.
- الطويل، نبيل صبحي. الأمراض الجنسية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.
- عامل، مهدي. أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥.
- العاملي، محسن الأمين الحسيني. أبو نواس، الحسن بن هانئ الحكمي الشاعر المشهور. دمشق: مطبعة الإتقان، ١٩٤٧.
- العاني، سهيل السيد نجم. حكم المقسطين على كتاب وعاظ السلاطين. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٤.

- عبد الله، يحيى الطاهر. الكتابات الكاملة. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٤.
- عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
- عبد القدوس، إحسان. أنا حرة. القاهرة: دار روزاليوسف، ١٩٥٧.
- عبد العزيز، محمّد كمال. لماذا حرم الله هذه الأشياء؟ لحم الخنزير، الميتة، الدم، الزنا، اللواط، الشذوذ الجنسي، الخمر، نظرة طبية في المحرمات القرآنية. القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٧.
- عبد الغني، مصطفى. المفكر والأمير: طه حسين والسلطان في مصر، ١٩١٩-١٩٧٣. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.
- عبد المجيد، إبراهيم. البلدة الأخرى. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.
- بيت الياسمين. القاهرة: دار ومطابع المستقبل، ١٩٩٢.
- عبده، محمّد. الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده. جمع وتحقيق محمّد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢-١٩٧٤.
- العدناني، الخطيب. الزنا والشذوذ في التاريخ العربي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩.
- العدوي، محمّد قطة، محقق. ألف ليلة وليلة. نسخة طبق الأصل من طبعة بولاق المنشورة في القاهرة سنة ١٢٥٢ هجرية (١٨٣٦م). بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.
- عريضة، نسيب. «قصة ديك الجن الحمصي، حكاية غرام شاعر عربي قديم». في مجموعة الرابطة القلمية لسنة ١٩٢١. ١١٧-١٥١. بيروت: دار صادر، ١٩٦٤.
- العسكري، مرتضى. مع الدكتور الوردي في كتابه وعاظ السلاطين. قم: كلية أصول الدين، ١٩٩٧.
- العطية، جلال. «مقدمة التحقيق»، في كتاب أحمد التيجاني، تحفة العروس ومتعة النفوس. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢.
- العظم، صادق جلال. في الحب والحب العذري. بيروت: منشورات نزار قباني، ١٩٦٨.
- العظمة، عزيز. الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
- «التراث والعولمة». في دنيا الدين في حاضر العرب. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.
- العقاد، عباس محمود. أبو نواس، الحسن بن هانئ، دراسة في التحليل النفسي والنقد التاريخي. القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٦٠.
- علقم، صبحة أحمد. المسرح السياسي عند سعد الله ونوس. عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠١.
- علوش، جيل. عمر أبو ريشة، حياته وشعره مع نصوص مختارة. بيروت: الرواد، ١٩٩٤.
- عمار، عباس مصطفى. أبو نواس، حياته وشعره. القاهرة: مطبعة وادي الملوك، ١٩٢٩-١٩٣٠.
- عيسى، إبراهيم. الجنس وعلماء الإسلام، كلام في محرمات التطرف ورجال الدين. القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٤.

- مقتل الرجل الكبير. القاهرة: بدون ناشر، ١٩٩٩.
- الغذامي، عبد الله محمّد. المرأة واللغة ٢، ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللغة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.
- غُرَيِّب، جورج. ديك الجن الحمصي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣.
- الغمري الواسطي، شمس الدين محمّد بن عمر. الحكم المضبوط في تحريم فعل قوم لوط. تحقيق عبيد الله المصري الأثري. طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٩٨٨.
- الغيطاني، جمال. وقائع حارة الزعفراني. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧.
- رسالة البصائر في المصائر. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٩.
- فخري، ماجد. الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ١٨٠٠-١٩٢٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢.
- فرّوخ، عمر. أبو نواس، شاعر هارون الرشيد ومحمّد الأمين، القسم الأول، دراسة ونقد. بيروت: مكتبة الكشاف، ١٩٣٢.
- أبو نواس، شاعر هارون الرشيد ومحمّد الأمين. نسخة منقحة. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٨.
- فرويد، سيجموند. تفسير الأحلام. ترجمة مصطفى صفوان. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٩.
- ثلاثة مباحث في نظرية الجنس. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.
- فريد، محمود كامل، محقق. ديوان أبي نواس، تاريخه، رأي الشعراء فيه، نوادره، شعره. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧.
- فوزي، إبراهيم. تدوين السنة. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤.
- فوكو، ميشيل. إرادة المعرفة، الجزء الأول من تاريخ الجنسانيّة. تحرير وترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
- فياض، منى. فخ الجسد، تجليات، نظرات، وأسرار. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.
- الفيروزأبادي، محمّد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧.
- قاسم، عبد الحكيم. المهدي. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢.
- قطب، سيد. النقد الأدبي، أصوله ومناهجه. بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٦٥.
- في ظلال القرآن. الجزء الثاني. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.
- قطب، محمّد علي. الحب والجنس من منظور إسلامي. القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٤.
- القضاة، عبد الحميد. الأمراض الجنسية، عقوبة إلهية. لندن: ميديكال بابليكيشن، ١٩٨٥.
- الإيدز، حصاد الشذوذ. بيروت: دار ابن قدامة للطبع والنشر، ١٩٨٦.

- قنواتي، جورج شحاتة. «آثار المأدبة أو الحب الأفاطوني في العالم الإسلامي». في المأدبة أو في الحب لأفلاطون. ترجمة وتحرير علي سامي النشار، وجورج شحاتة قنواتي، وعباس أحمد الشربيني. الأسكندرية: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠.
- الكحيل، دكتور عبد الوهاب. الجريمة والجنس، الآداب القرآنية لنشر قصص الجريمة في الصحافة. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩١.
- كُرَيِّم، سامح. طه حسين في معاركه الأدبية والفكرية. القاهرة: كتاب الإذاعة والتلفزيون، ١٩٧٤.
- كشك، محمّد جلال. خواطر مسلم في المسألة الجنسية. بيروت والقاهرة: دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢.
- كنفاني، غسان. رجال في الشمس، في غسان كنفاني، الآثار الكاملة، الروايات. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٧٢.
- كيلاني، دكتور نجيب. قصة الإيدز. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.
- اللواتي، حسن. البحث عن الذات. عمّان: دار الأزمنة، ٢٠٠٤.
- اللبواني، محمّد كمال. الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية. لندن: رياض الريس، ١٩٩٤.
- مبارك، زكي. الموازنة بين الشعراء. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨.
  - مدامع العشاق. بيروت: دار الجليل، ١٩٩٣.
- مجاعص، سليم. ديك الجن الحمصي، تهافت الرواة وشفافية النص. بيروت: دار أمواج، ٢٠٠٠.
- محفوظ، نجيب. القاهرة الجديدة. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥.
  - ليالي ألف ليلة. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩.
  - زقاق المدق. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٩؟
  - السكرية. القاهرة: مكتبة مصر، بدون تاريخ.
- محمود، إبراهيم. الجنس في القرآن. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤.
  - جغرافية الملذات، الجنس في الجنة. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٨.
  - المتعة المحظورة، الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.
  - الشبق المحرم، أنطولوجيا النصوص الممنوعة. بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٢.
- محيي الدين، عبد الرزاق. ديوان القصائد. تحقيق الدكتور محمّد حسين علي الصغير. عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.
- مرسي، عبد الواحد إمام، الشذوذ الجنسي وجرائم القتل. القاهرة، بدون ناشر، ١٩٩٥.
- المرنيسي، فاطمة. الحب في حضارتنا الإسلامية. بيروت: الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

- مروة، حسين. دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٥.
- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩.
- تراثنا، كيف نعرفه. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٥.
- مطلوب، أحمد، والجبوري، عبد الله، محققان. ديوان ديك الجن. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤؟
- مظهر، إسماعيل. أصل الأنواع ونشوؤها بالانتخاب الطبيعي وحفظ الصفوف الغالبة في التناحر على البقاء. القاهرة: دار العصر للطبع والنشر، ١٩٢٨.
- مظهر، منتصر. المتعة المحرمة، اللواط والسحاق في التاريخ العربي. الدار العالمية للكتب والنشر: مكان النشر غير محدد، ٢٠٠١.
- المكتب العالمي للبحوث، الحب عند العرب. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٠؟
- الملثَّم، البدوي. ديك الجن الحمصي. القاهرة: المقتطف للطباعة، ١٩٤٨.
- الملوحي، عبد المعين، والدرويش، محيي الدين، محققان. ديوان ديك الجن الحمصي. حمص: مطبعة الفجر الجديد، ١٩٦٠.
- منتصر، خالد. الحب والجسد، دراسة عاطفية في الجنس. القاهرة: دار الخيال، ١٩٩٦.
- المنجِّد، صلاح الدين. في قصور الخلفاء. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٤.
- الحياة الجنسية عند العرب، من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٥.
- نساء عاشقات. دمشق: منشورات أصدقاء الكتاب، ١٩٤٥.
- جمال المرأة عند العرب. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩.
- الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩.
- بين الخلفاء والخلعاء في العصر العباسي. ١٩٥٧؛ بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤.
- منصور، إلهام. أنا هي أنت. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.
- منصور، أنيس. من أول نظرة، في الجنس والحب والزواج. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.
- في صالون العقاد كانت لنا أيام. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.
- مهنَّا، عبد الأمير علي، محقق. ديوان ديك الجن، طبعة جديدة تتضمن شعرا ينشر لأول مرة. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠.
- مورو، أندريه. اللورد بايرون عاشق نفسه. ترجمة أنطون غطاس كرم. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٨.
- موسى، سلامة. الحب في التاريخ. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٤٦.
- محاولات سيكولوجية. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣.

- الأدب للشعب. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٥٦.
- مقدمة السوبرمان. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٢.
- تربية سلامة موسى. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٦٢.
- طريق المجد للشباب. القاهرة مطبعة الخانجي، ١٩٦٤.
- البلاغة العصرية واللغة العربية. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤.
- الحديث إلى الشباب. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- أسرار النفس. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- دراسات سيكولوجية. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع. بدون تاريخ.
- المرأة ليست لعبة الرجل. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع. بدون تاريخ.
- الشخصية الناجعة. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- نسيم، محمود. «طقوس وإشارات، صعود الفردية أم انكسارها؟ وماذا بعد الحافة؟». الطريق ١ (يناير/ كانون ثاني-فبراير/ شباط ١٩٩٦): ١٦٦-١٧٧.
- النفزاوي، الشيخ العارف أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن علي. الروض العاطر في نزهة الخاطر. تحقيق جمال جمعة. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠.
- الروض العاطر في نزهة الخاطر، في الجنس عند العرب. الجزء الثاني. كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩١
- نور، أيمن، وشندي، مجدي. العسكري الأسود، زكي بدر. القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر، ١٩٩٠.
- نور الدين، حسن جعفر. ديك الجن الحمصي، عبد السلام بن رغبان، عصره وحياته وفنونه الشعرية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.
- النويهي، محمّد. نفسية أبي نواس. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٠.
- شخصية بشار. ١٩٥١؛ بيروت: دار الفكر، ١٩٧١.
- هارون، عبد السلام محمّد، محقق. رسائل الجاحظ. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.
- هلسا، غالب. الخماسين. بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٧٨.
- العالم، مادة وحركة، دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٤.
- «بؤس العقل النهضوي». في كتاب غالب هلسا، الهاربون من الحرية، ٢٠٥-٢٢٥. دمشق: دار المدى، ٢٠٠١.
- واصل، عبد الرحمن. مشكلات الشباب الجنسية والعاطفية تحت أضواء الشريعة الإسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤.

- الوردي، علي. وعاظ السلاطين، رأي صريح في تاريخ الفكر الإسلامي في ضوء المنطق الحديث. لندن: دار كوفان، ١٩٩٥.
- أسطورة الأدب الرفيع. لندن: دار كوفان، ١٩٩٤.
- ولي الدين، إسماعيل. حمام الملاطيلي. القاهرة: كتابات معاصرة، ١٩٧٠.
- ونوس، سعد الله. طقوس الإشارات والتحوّلات. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٤.
- ياسين، بوعلي. الثالوث المحرم، دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩.
- ياسين، نجمان. الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري. بيروت: دار عطية للنشر، ١٩٩٧.

English, French, and German Sources

AbuKhalil, As'ad, «A Note on the Study of Homosexuality in the Arab/Islamic Civilization,» *The Arab Studies Journal* (Fall, 1993), 32-34, 48.

--------------------, «New Arab Ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism,» in the *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 1, (Winter 1992).

Abu-Lughod, Ibrahim, *Arab Rediscovery of Europe, A Study in Cultural Encounters*, (Princeton: Princeton University Press, 1963).

Al-Afghani, Jamal al-Din, *The Truth About the Neicheri Sect and an Explanation of the Neicheris*, in Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani*,(Berkely: University of California Press, 1968).

------------------------------, «Answer of Jamal al-Din al-Afghani to Renan,» first published in the *Journal Des Débats*, May 18, 1883 and reproduced in A. M. Goichon, ed., and tr., of Jamal AD-Din Al-Afghani, *Réfutation des Matérialistes*, (Paris: Paul Geuthner, 1942), 184, and in Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, (Berkeley: University of California Press, 1983).

Ahlwarddt, W., *Diwan des Abu Nowas nach der Weiner und Berliner handschrift, mit Benutzung anderer Handschriften herausgegeben*, Volume I, *Die Weinlieder*, (Greifswald, 1861).

Amin, Kassem, *Les Egyptiens*, réponse à M. le duc d>Harcourt. (Cairo: Jules Barbier, 1894).

Antonius, George, *The Arab Awakening*, (New York: Capricorn Books, 1965).

Arguelles, Lourdes, and Rich, B. Ruby, «Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience, Part I,» in *Signs*, (Summer 1984), 683-699 and part II in *Signs* (Autumn 1985), 120-135.

Asad, Talal, *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, (Stanford: Stanford University Press, 2003).

Assfar, Akhadar, «Jordan,» in Rachel Rosenbloom, *Unspoken Rules, Sexual Orientation and Women's Human Rights*, (New York: Cassell, 1996).

Aswany, Alaa Al, *The Yacoubian Building*, (Cairo: The American University in Cairo Press, 2004).

Barakat, Hoda, *The Stone of Laughter*, translated by Sophie Bennett, (New York: Interlink Books, 1995).

Benedict, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword; Patterns of Japanese Culture*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1946).

Benjamin, Walter, «Theses on the Philosophy of History,» in *Illuminations, Essays and Reflections*, edited by Hannah Arendt, (New York: Schocken Books, 1969).

Berque, Jacques, *The Arabs, Their History and Future*, (New York: Praeger Publishers, 1964).

Bieber, Irving, *Homosexuality : a Psychoanalytic Study*, (New York: basic books, 1962), and Laud Humphreys, *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*, (Chicago: Aldine Pub. Co., 1970).

Bleys, Rudi, The Geography of Perversion, Male-to-Male Sexual Behavior Outside the West and the Ethnographic Imagination 1750-1918, (New York: New York University Press, 1995).

Boone, Joseph, «Vacation Cruises; Or, the Homoerotics of Orientalism,» in *PMLA* 110 (1995).

Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century,* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, (Paris: Presses universitaires de France, 1975).

----------------------------, *Sexuality in Islam*, translated by Alan Shridan, (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

Bourdieu, Pierre, *An Outline of A Theory of Practice*, translated by Richard Nice, (Cambridge: Cambrdige University Press, 1977).

Brunschvig, R. and Von Grunebaum, G. E., organizers, *Classicisme et Déclin Culturel dans l'histoire de l'Islam , actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 25-29 juin 1956*, (Classicism and Cultural Decline in the History of Islam), (Paris: Besson, Chantemerle, 1957).

Burton, Richard F., «Terminal Essay,» in *The Book of the Thousand Nights and a Night, A Plain and Literal Translation of the Arab Nights Entertainments*, Translated and annotated by Richard F. Burton, Volume Ten, (London: The Burton Club, 1886).

Butler, Judith, *Undoing Gender,* (New York: Routledge, 2004).

Calasso, Roberto, *The Marriage of Cadmus and Harmony*, translated from the Italian by Tim Parks, (London: Vintage, 1994).

Choukri, Mohamed, *For Bread Alone*, translated with an introduction by Paul Bowles (San Francisco: City Lights Books, c1987).

Croft-Cooke, Rupert, *Feasting with Panthers: a new consideration of some late Victorian writers*, (London: W. H. Allen, 1967).

Derrida, Jacques, «Cogito and the History of Madness,» in Derrida's *Writing and Difference*, (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

Dunne, Bruce, «Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research,» *Arab Studies Quarterly*, Volume 12, No. 3 &4 (Summer/Fall 1990), 55-82.

-----------------, «Power and Sexuality in the Middle East,» *Middle East Report*, no. 206, (Spring 1998): 8–11, 37.

Duran, Khalid, «Homosexuality and Islam,» in *Homosexuality and World Religions*, edited by Arlene Swidler, (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993).

Egger, Vernon, *A Fabian in Egypt, Salamah Musa and the Rise of the Professional Classes in Egypt, 1909-1939* (London: University Press of America, 1986).

Ellis, Havelock and Symonds, John Addington, *Sexual Inversion* (New York: Arno Press, 1975).

El-Rouayheb, Khaled, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, (Chicago: University of Chicago Press, forthcoming in 2005).

-------------------------,"The Love of Boys in Arabic Poetry of the Early Ottoman Period, 1500-1800,» *Middle Eastern Literatures*, Volume 8, No.1, 2005.

Fanon, Frantz, The Wretched of the Earth, (New York:Grove Press, 1963).

Fink, Amir Sumaka'I, and Press, Jacob, eds., *Independence Park, The Lives of Gay Men in Israel* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

Foucault, Michel, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trans. Robert Hurley, (New York: Vintage Books, 1980).

------------------, *The Use of Pleasures, The History of Sexuality*, Volume Two, (New York: Vintage, 1984).

Ghitany, Gamal, *Incidents in Za'farani Alley*, translated by Peter O'Daniel, with an introduction by M. Enani, (Cairo: General Egyptian Book Organization, 1986).

Gibb, H. A. R., *Arabic Literature, An Introduction*, (London: Oxford University Press, 1926).

Gollain, Francoise, «Bisexuality in the Arab World,» in *Bisexual Horizons, Politics, Histories, Lives*, edited by Sharon Rose and Chris Stevens (London: Lawrence and Wishart, 1996).

Guha, Ranajit, Dominance Without Hegemony, history and Power in Colonial India, (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

Hendriks, Aart, Tielman, Rob, and Veen, Evert van der, *The Third Pink Book:A Global View of Lesbian and Gay Liberation and Oppression* (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1993).

Hersh, Seymour M., «The Gray Zone,» *The New Yorker*, 24 May 2004.

Hoad, Neville, «Between the White Man's Burden and the White Man's Disease: Tracking Lesbian and Gay Human Rights in Southern Africa,» *GLQ*, Volume 5, No. 4, 1999.

--------------, «Arrested Development or the Queerness of Savages,» *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy*, Volume 3, No. 2, 2000.

---------------, «Homosexuality, Africa, Neoliberalism and the African Church: The Lambeth Conference of African Bishops, 1998,» *in Studies on Religion in Africa*, Vol. 26, 2004.

----------------------, *Wild(e) Men and Savages: The Homosexual and the Primitive in Darwin, Wilde, and Freud*, Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1998.

Horkheimer, Max, and Adorno, Theodor, *The Dialectic of Enlightenment*, (New York: Continuum, 1972).

Human Rights Watch, *In a Time of Torture: The Assault on Justice in Egypt's Crack-down on Homosexual Conduct*, (New York: Human Rights Watch, 2004).

Husayn, Taha, *The Days*, translated by E.H. Paxton, Hilary Wayment, and Kenneth Cragg, (Cairo: The American University of Cairo Press, 1997).

Hyde, H. Montgomery, editor, *The Trials of Oscar Wilde*, (Middlesex, Penguin, 1962).

Ibrahim, Sonallah, *The Smell of it, & other stories*, translated from the Arabic by Denys Johnson-Davies, (London, Heinemann Educational, 1971).

Idris, Youssef, *A Leader of Men*, translated by Saad Elkhadem, (Fredericton, N.B., York Press, c1988).

Ingrams, Doreen, *The Awakened: Women in Iraq*, (London : Third World Centre, 1983).

Ingrams, W. H., *Zanzibar, its History and its People*, (London: H.F. & G. Witherby, 1931).

-----------------, *Abu Nuwas in Life and in Legend*, (Port-Louis, Mauritius: Privately published, 1933).

-----------------, *A Report on the Social, Economic, and Political Condition of the Hadhramaut*, (London: H.M. Stationery office, 1937).

International Lesbian and Gay Association, *The Second ILGA Pink Book A Global View of Lesbian and Gay Liberation and Oppression*, (Utrecht: Interfacultaire Werkgroep Homostudies, 1988).

Irigaray, Luce, *This Sex Which is Not One*, Translated by Catherine Porter, (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

Al-Jabarti, (Abd al-Rahman, *Tarikh Muddat al-Faransis bi-Misr, Muharram-Rajab 1213 H.* (June 15-December 1798), translated in a bilingual edition as *Al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt*, edited and translated by S. Moreh, (Leiden: E.J. Brill, 1975).

Jakobi, Patricia L., «Medical Science, Christian Fundamentalism and the Etiology of AIDS,» *AIDS & Public Policy Journal* 5, no. 2 (Spring 1990): 89-93.

Jacquart, Danielle, and Thomasset, Claude, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, translated by Matthew Adamson, (Princeton: Princeton University Press, 1988).

Kanafani, Ghassan, *Men in the Sun, and other Palestinian stories*, translated by Hilary Kilpatrick, (Washington D.C.: Three Continents Press, 1978).

Kaplan, Danny, *Brothers and Others in Arms, The Making of Love and War in Israeli Combat Units*, (New York: Harrington Park Press, 2003).

Khoury, Philip S., *Syria and the French Mandate, The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945* ,(Princeton: Princeton University Press, 1987).

Kraft-Ebing, Richard von, *Psychopathia Sexualis*, (London: Velvet Publications, 1997).

Lacey, Edward, «English Translator's Introduction,» in Ahmad al-Tifashi, *The Delight of Hearts Or What you Will not Find in Any Book*, (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1988).

Lacqueur, Thomas, *Solitary Sex, A Cultural History of Masturbation*, (New York: Zone Books, 2003).

-----------------------, *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, (Cambridge: Harvard University press, 1990).

Lagrange, Frédéric,"Male Homosexuality in Modern Arabic Literature,» in May Ghoussoub and Emma Sinclair-Webb, *Imagined Masculinities, Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, (London: Dar al-Saqi, 2000), 169-198.

Laroui, Abdalla, *The Crisis of the Arab Intellectual, Traditionalism or Historicism?*, (Berkeley: University of California Press, 1974).

------------------, *L'idéologie arabe contemporaine*, (Paris: François Maspero, 1967).

Lazreg, Marnia, «Feminism and Difference: The Perils of Writing As A Woman on Women in Algeria,» in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 1, Spring 1988.

Long, Scott, «The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt,» *Middle East Report*, no. 230, Spring 2004, 12-20.

Mahfouz, Naguib, *Midaq Alley*, translated by Trevor Le Gassick, (London: Heinemann Educational, 1975).

-------------------, *Arabian Nights and Days*, translated by Denys Johnson-Davies, (Cairo: American University in Cairo Press, 1995).

---------------------, *Sugar Street*, translated by William M. Hutchins, and Angele Botros Samaan, (New York: Doubleday, 1992).

Mann, Thomas, *Death in Venice and Other Stories*, translated by David Luke, (New York: bantam Books, 1988).

Marx, Karl, *Capital, Vol 1, A Critical Analysis of Capitalist Production*, edited by Frederick Engels, (New York: International Publishers 1967).

Massad, Joseph A., *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians*, (New York: Routledge, 2006).

-------------------, *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*, (New York: Columbia University Press, 2001).

-------------------, «Art and Politics in the Cinema of Youssef Chahine,» *Journal of Palestine Studies*, No. 110, Winter 1999, 77-93.

----------------------, «The Intransigence of Orientalist Desires: A Reply to Arno Schmitt,» in *Public Culture*, 15, Fall 2003, 593-594.

Matar, Nabil, «Homosexuality in the Early Novels of Negeeb Mahfouz,» *Journal of Homosexuality*, Vol. 26, No. 4, 1994.

Mehrez, Samia, «Dr. Ramzy and Mr. Sharaf: Sonallah Ibrahim and the Duplicity of the Literary Field,» in Wael Hallaq, ed., *Literature and Social Transformations*, ed. (Leiden: Brill, 2000), 262-283.

Menicucci, Garay, «Unlocking the Arab Celluloid Closet: Homosexuality in Egyptian Film,» *Middle East Report*, 206, Spring 1998, 32-36.

Merabet, Sofian, «Disavowed Homosexualities in Beirut,» *Middle East Report*, Spring 2004, No. 230.

Mercer, Kobena, and Julien, Isaac, «Race, Sexual Politics and Black Masculinity: A Dossier,» in Rowena Chapman and Jonathan Rutherford, eds., *Male Order, Unwrapping Masculinity*, (London: Lawrence and Wishart, 1988).

Mernissi, Fatima, *Beyond The Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, (Cambridge; Schenkman Publishing Company, 1975).

-------------------, *Beyond The Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society, Revised Edition*, (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

Mez, Adam, *The Renaissance of Islam*, translated by Salahuddun Khuda Bakhsh and D.S. Margoliouth (Patna; Jubilee Printing and Publishing House, 1937).

Mullins, Greg, *Colonial Affairs, Bowles, Burroughs and Chester Write Tangier*, (Madison: University of Wisconsin Press, 2002).

Murray, Stephen O., and Roscoe, Will, eds., *Islamic Homosexualities, Culture, History, and Literature* (New York: New York University Press, 1997).

Musa, Salama, *The Education of Salama Musa*, translated from the Arabic by L. O. Schuman, (Leiden: Brill, c1961).

Musallam, Basim, *Sex and Society in Islam, Birth Control before the Nineteenth Century*, (New York: Cambridge University Press, 1983).

Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

Nordau, Max, *Degeneration*, (New York: Howard Fertig, 1968).

Orton, Joe, *The Orton Diaries*, edited by John Lahr, (New York: Perennial Harper, 1986).

Patai, Raphael, *The Arab Mind*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1976).

Poovey, Mary, *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen*, (Chicago: university of Chicago Press, 1984).

Povinelli, Elizabeth, *The Cunning of Reason, Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, (Durham: Duke University Press, 2002).

Praz, Mario, *The Romantic Agony*, translated by Angus Davidson, second edition (Oxford: Oxford University Press, 1970).

Reich, Wilhelm, *The Sexual Revolution, Toward a Self-Regulating Character Structure*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974).

Renan, Ernest, «Islamism and Science,» reproduced in Bryan S. Turner, ed., *Orientalism: Early Sources, Volume I, Readings in Orientalism*, (London: Routledge, 2000).

Rich, Adrienne, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,» *Signs* (Summer 1980), 631-660.

Rifaat, Alifa, *Distant View of a Minaret and Other Short Stories*, translated by Denys Johnson-Davies, (London: Heinemann, 1983).

Riviere, Joan, «Womanliness as Masquerade,» *International Journal of Psycho-Analysis*, 10, 1929, 303-13.

Rowson, Everett K., «The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists,» in Julia Epstein and Kristina Straub, eds., *Body Guards, The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, (New York: Routledge, 1991).

Rosenthal, Franz, «Ar-Razi on the Hidden Illness,» in Rosenthal's *Science and Medicine in Islam, A Collection of Essays*, (Hampshire, United Kingdom: Variorum, 1990), 45-60.

Sabbah, Fatna A., *Woman in the Muslim Unconscious*, (New York: Pergamon Press, 1984).

Said, Edward W., *Orientalism*, (New York: Vintage, 1978).

--------------------, «Orientalism Reconsidered.» *Cultural Critique*, 1, Fall 1985.

-------------------, *Culture and Imperialism*, (New York: Alfred Knopf, 1993).

-------------------, *Out of Place, A Memoir*, (New York; Alfred A. Knopf, 1999).

Salih, Tayeb, *Season of Migration to the North*, translated by Denys Johnson-Davies, (London: Penguin, 2003).

Samman, Ghada , *Beirut* '75, translated by Nancy N. Roberts, (Fayetteville, Ark.: University of Arkansas Press, 1995).

Saunders, J.J., «The Problem of Islamic Decadence,» *Journal of World History*, Volume VII, 3, 1963, 701-720.

Schulze, Reinhard, «Mass Culture and Islamic Cultural Production in the 19th Century Middle East,» in Georg Stauth and Sami Zubaida, eds., *Mass Culture, popular Culture, and Social Life in the Middle East*, (Boulder: Westview Press, 1987).

Schmitt, Arno, and Sofer, Jehoeda, eds., *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, (New York: Harrington Park Press, 1992).

Schmitt, Arno, «Gay Rights versus Human Rights: A Response to Joseph Massad,» *Public Culture*, 15, Fall 2003, 587-592.

Al-Shaykh, Hanan, *Women of Sand and Myrrh*, (New York: Doubleday, 1992).

----------------------, *Only in London*, translated by Catherine Cobham, (London: Bloomsbury, 2001).

Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Post-Colonial Reason, Towards a History of the Vanishing Present*, (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

--------------------------------, «Righting Wrongs,» *South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3. Spring/Summer 2004.

Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire, Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, (Durham: Duke University Press, 1995).

Tardieu, August Ambroise, *Étude médico-légale sur les attentats aux moeurs* (A Medical-Legal Study of assaults against morals), (Paris: Bailliére, 1857).

Uris, Leon, *Exodus*, (New York: Doubleday, 1958).

U.S. Department of Justice, «Violence Against Women: A National Crime Victimization Survey Report,» Washington, D.C., January 1994.

U.S. Department of Justice, Bureau of Justice Statistics, *Violence by intimates: Analysis of data on crimes by current or former spouses, boyfriends, and girlfriends*, (Publication #NCJ167237), Washington, DC: Available from http://www.ojp.usdoj.gov/bjs

Vidal, Gore, *The City and The Pillar, and Seven Early Stories* (New York: Random House, 1995).

Warner, Michael, ed., *Fear of a Queer Planet, Queer Politics and Social Theory*, (Minneapolis: University if Minnesota Press, 1993).

Williams, Raymond, *Keywords, Vocabulary of Culture and Society*, Revised Edition, (Oxford: Oxford University Press, 1983).

-----------------------, *Culture and Society, 1780-1950*, (New York: Columbia University Press, 1983).

------------------------, *The Country and the City*, (Oxford: Oxford University Press, 1973).

------------------------, Raymond Williams, *Marxism and Literature*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, (New York: Dover, 1996).

Wockner, Rex, «Homosexuality in the Arab and Moslem World,» in Stephen Likosky, ed., *Coming Out: an Anthology of International Gay and Lesbian Writings*, (New York: Pantheon Books, 1992).

مسرد المصطلحات والأماكن

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ص)

(ض)

(ط)

(ظ)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

مسرد الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)